



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: "Przymierze miłości małżeńskiej" : Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego

Author: ks. Andrzej Pastwa

Citation style: ks. Pastwa Andrzej. (2009). "Przymierze miłości małżeńskiej" : Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Ks. Andrzej Pastwa

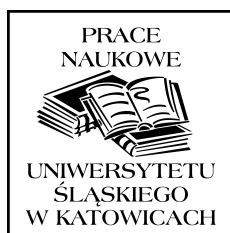
**„Przymierze
miłości małżeńskiej”**

**Jana Pawła II
idea małżeństwa
kanonicznego**

Wydawnictwo
Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2009

„Przymierze miłości małżeńskiej”
Jana Pawła II
idea małżeństwa kanonicznego

*Ojcu Świętemu
Wielkiemu Polakowi
w hołdzie*



NR 2725

Ks. Andrzej Pastwa

„Przymierze miłości małżeńskiej”
Jana Pawła II
idea małżeństwa kanonicznego



Redaktor serii: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego
Józef Budniak

Recenzent
Bronisław W. Zubert OFM

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp	15
-----------------	----

Rozdział 1

Idea filozofa i teologa. Zgłębienie antropologiczno-teologicznych podstaw przymierza miłości małżeńskiej	21
1.1. Antropologiczny fundament współczesnej doktryny małżeńskiej	21
1.1.1. Transcendencja osoby	23
1.1.2. Osoba w wymiarze daru	32
1.1.3. Małżeńska <i>communio personarum</i>	41
1.2. Przymierze małżeńskie w optyce sakramentalno-eklezjologicznej	51
1.2.1. Sakrament najpierwotniejszy	53
1.2.2. Sakrament Nowego Przymierza	61
1.2.3. Sakramentalne przymierze miłości a wymiar świętości	70
1.3. Personalistyczna wizja małżeństwa: idealizm czy realizm?	80
1.3.1. „Na tropie antytezy pomiędzy indywidualizmem a personalizmem”	81
1.3.2. W świetle natury	84
1.3.3. W blasku Tajemnicy trynitarniej	87
1.4. Teologiczno-prawny walor miłości małżeńskiej	92
1.4.1. Horyzont antropologiczny	93
1.4.2. Teologia miłości małżeńskiej	97
1.4.3. Prawny wymiar miłości małżeńskiej	104

Rozdział 2

Idea najwyższego prawodawcy. Adekwatna recepcja magisterium Soboru Watykańskiego II o małżeństwie	111
2.1. Jedność i nierozzerwalność – istotne przymioty małżeństwa	111

2.1.1. Od integralnej wizji osoby...	113
2.1.2. Ku integralnej wizji „komunii osób” w przymierzu małżeńskim .	117
2.1.3. Istotne przymioty <i>totius vitae consortium</i>	122
2.2. Dobro małżonków i dobro potomstwa – instytucjonalne cele małżeństwa	126
2.2.1. Małżeństwo jako analogia trynitarna	127
2.2.2. Dobro małżonków	131
2.2.3. Dobro potomstwa	135
2.3. Sakramentalność małżeństwa: <i>in fieri</i> oraz <i>in facto esse</i>	139
2.3.1. Sakramentalność Kościoła a sakrament małżeństwa	141
2.3.2. Chrzest a sakrament małżeństwa	145
2.3.3. Eucharystia a sakrament małżeństwa	149
2.4. <i>Matrimoniale foedus</i> (kan. 1055 § 1, kan. 1057)	156
2.4.1. Wymiar osobowy	157
2.4.2. Wymiar sakramentalny	159
2.4.3. Wymiar eklezjalny.	162
2.4.4. Wymiar prawny	166
2.5. <i>Consortium totius vitae</i> (kan. 1055 § 1)	171
2.5.1. <i>Foedus</i> kluczowym pojęciem kościelnej doktryny małżeńskiej .	172
2.5.2. <i>Coniunctio – communio – consortium</i> w prawnej identyfikacji „wspólnoty całego życia”	177
2.6. <i>Communio</i> a prawne ujęcie małżeństwa	183
2.6.1. <i>Communio personarum</i> – duchowa przestrzeń przymierza małżeńskiego	185
2.6.2. „Małżeńska” realizacja <i>communio Ecclesiae</i>	189
2.6.3. <i>Communio</i> a <i>consortium totius vitae</i> (kan. 1055 § 1)	194

Rozdział 3

Idea najwyższego sędziego kościelnego. Wierność prawdzie bezwzględnym wymogiem kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa	203
3.1. <i>Caritas</i> fundamentem kościelnego wymiaru sprawiedliwości. U teologicznych podstaw procesu małżeńskiego	203
3.1.1. <i>Iustitia</i> w perspektywie <i>Caritas</i> : sprawiedliwość chrześcijańska .	205
3.1.2. <i>Equitas canonica</i> – adekwatny instrument procesowego uzgadniania <i>bonum commune</i> z <i>bonum personae</i>	209
3.1.3. Kryterium diakonii w ministerialnej posłudze prawdzie w procesie małżeńskim	212
3.2. Prawo do obrony i swobodnego dostępu do adwokata. Systemowe gwarancje realizacji praw podmiotowych stron w procesie o nieważność małżeństwa	216
3.2.1. Godność osoby wyznacznikiem procesowej ochrony-promocji praw podmiotowych	218
3.2.2. Prawo do obrony	223
3.2.3. Prawo do adwokata	230

3.3. <i>Sacerdos iustitiae veritatem de matrimonio dicit</i> . Eklezjologiczne przesłanki specyfiki urzędu sędziego kościelnego	235
3.3.1. <i>Diaconia</i> – drugie imię urzędu	235
3.3.2. W służbie <i>persona humana/christiana</i>	240
3.3.3. ... <i>et communio Ecclesiae</i>	245
3.4. <i>Officium „proponendi et exponendi omnia”</i> (kan. 1432) <i>in favorem veritatis</i> . Znaczenie <i>animadversiones</i> obrońcy węzła w procesie o nieważność małżeństwa	247
3.4.1. Kontekst doktrynalny	247
3.4.2. <i>Defensor vinculi</i> – konieczny obrońca publicznego dobra wspólnoty kościelnej	250
3.4.3. <i>Animadversiones</i> a specyfika <i>ministerium veritatis</i> obrońcy węzła małżeńskiego	254
3.5. <i>Favor matrimonii et certitudo moralis</i> – strukturalne filary teleologii procesu o nieważność małżeństwa.	259
3.5.1. Klucz do aplikacji kan. 1608 § 4: adekwatna hermeneutyka	259
3.5.2. Personalistyczny horyzont zasady <i>favor matrimonii</i>	265
3.5.3. <i>Certitudo moralis</i> – obiektywne kryterium sądowej deklaracji prawdy o małżeństwie	275
3.6. Promocja „hermeneutyki »odnowy zachowującej ciągłość«”. Wzrost współczesnych prawno-instytucjonalnych narzędzi wiernego poszukiwania prawdy w procesie małżeńskim	284
3.6.1. Znaczenie prawne <i>Instrukcji „Dignitas connubii”</i>	285
3.6.2. Znaczenie prawne orzecznictwa Roty Rzymskiej	297
3.6.3. Znaczenie prawne papieskich przemówień do Roty Rzymskiej	304
Zakończenie	313
Bibliografia	319
Źródła	319
Literatura	325
Wykaz skrótów.	341
Indeks osobowy	345
Zusammenfassung	351
Sommario	354

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	15
Kapitel 1	
Die Idee des Theologen und Philosophen. Ergründung der anthropologisch-theologischen Voraussetzungen des ehelichen Liebesbundes.	21
1.1. Das anthropologische Fundament der gegenwärtigen Ehedoktrin . .	21
1.1.1. Transzendenz der Person	23
1.1.2. Person in ihrer Dimension als Gabe	32
1.1.3. Die eheliche <i>communio personarum</i>	41
1.2. Der Ehebund in der sakramental-ekklesiologischen Sicht	51
1.2.1. Ur-Sakrament	53
1.2.2. Sakrament des Neuen Bundes	61
1.2.3. Der sakramentale Bund und die Dimension der Heiligung . .	70
1.3. Personalistische Sicht der Ehe: Idealismus oder Realismus?	80
1.3.1. „Auf der Suche nach einer Antithese: Individualismus vs. Personalismus“	81
1.3.2. Die Ehe im Lichte der Natur	84
1.3.3. Die Ehe im Lichte des Trinitätsgeheimnisses	87
1.4. Die theologisch-juristische Dimension der ehelichen Liebe	92
1.4.1. Der anthropologische Horizont	93
1.4.2. Die Theologie der ehelichen Liebe	97
1.4.3. Die rechtliche Dimension der ehelichen Liebe	104
Kapitel 2	
Die Idee des allerhöchsten Gesetzgebers. Die sachgemäße Rezeption des Magisteriums des Vaticanum II. von der Ehe	111
2.1. Die Einheit und die Unauflöslichkeit – wesentliche Eheigenschaften .	111

2.1.1. Von der integralen Vision der Person...	113
2.1.2. Zur integralen Vision der „Kommunion der Personen“ in ehelichen Bund	117
2.1.3. Die wesentlichen Eigenschaften der <i>totius vitae consortium</i> . .	122
2.2. Das Wohl der Ehegatten und das Wohl der Nachkommenschaft – institutionelle Zwecke der Ehe	126
2.2.1. Die Ehe und deren Analogie zur Trinität	127
2.2.2. Das Wohl der Ehegatten	131
2.2.3. Das Wohl der Nachkommenschaft	135
2.3. Die Sakramentalität der Ehe <i>in fieri</i> sowie <i>in facto esse</i>	139
2.3.1. Die Sakramentalität der Kirche und das Ehesakrament	141
2.3.2. Die Taufe und das Ehesakrament	145
2.3.3. Die Eucharistie und das Ehesakrament	149
2.4. <i>Matrimoniale foedus</i> (can. 1055 § 1, can. 1057)	156
2.4.1. Die personale Dimension	157
2.4.2. Die sakramentale Dimension	159
2.4.3. Die ekklesiale Dimension	162
2.4.4. Die rechtliche Dimension	166
2.5. <i>Consortium totius vitae</i> (can. 1055 § 1)	171
2.5.1. <i>Foedus</i> als ein Schlüsselbegriff der kirchlichen Ehedoktrin . .	172
2.5.2. <i>Coniunctio – communio – consortium</i> in der juristischen Sicht der „Gemeinschaft des ganzen Lebens“	177
2.6. <i>Communio</i> und die Rechtsauffassung der Ehe	183
2.6.1. <i>Communio personarum</i> – die geistige Dimension des Ehebundes	185
2.6.2. Die Verwirklichung der <i>communio Ecclesiae</i> in der Ehe . . .	189
2.6.3. <i>Communio</i> und das <i>consortium totius vitae</i> (can. 1055 § 1) . .	194

Kapitel 3

Die Idee des allerhöchsten Kirchenrichters. Die Treue gegenüber der Wahrheit als eine unerlässliche Bedingung des kanonischen Ehenichtigkeitsverfahrens	203
3.1. <i>Caritas</i> als das Fundament der kirchlichen Rechtsprechung. Die theologischen Grundlagen des Eheprozesses.	203
3.1.1. <i>Iustitia</i> vor dem Hintergrund der <i>Caritas</i> : die christliche Gerechtigkeit	205
3.1.2. <i>Equitas canonica</i> – ein adäquates Instrument der prozessuellen Abstimmung des <i>bonum commune</i> und des <i>bonum personae</i> . .	209
3.1.3. Das Kriterium der Diakonie im ministerialen Dienst an der Wahrheit im Eheprozess	212
3.2. Das Recht auf Verteidigung und freie Wahl des Anwaltes. Systemgarantien für die Sicherung der individuellen Rechte der Prozessparteien im Ehenichtigkeitsverfahren	216
3.2.1. Die Würde der Person als ein Bezugspunkt für den prozessualen Schutz/Sicherung der individuellen Rechte	218
3.2.2. Das Recht auf Verteidigung	223

3.2.3. Das Recht, sich durch einen Anwalt vertreten zu lassen . . .	230
3.3. <i>Sacerdos iustitiae veritatem de matrimonio dicit</i> . Ekklesiologische Voraussetzungen der spezifischen Beschaffenheit des Amtes eines kirchlichen Richters	235
3.3.1. <i>Diaconia</i> – der andere Name des Richteramtes.	235
3.3.2. Der Dienst an der <i>Persona humana/christiana</i>	240
3.3.3. ... und an der <i>communio Ecclesiae</i>	245
3.4. <i>Officium „proponendi et exponendi omnia“</i> (can. 1432) <i>in favorem veritatis</i> . Die Bedeutung der <i>Animadversiones</i> des Bandverteidigers im Ehenichtigkeitsverfahren	247
3.4.1. Der doktrinale Kontext	247
3.4.2. <i>Defensor vinculi</i> – ein notwendiger Verteidiger des Gemeinwohls einer kirchlichen Gemeinschaft.	250
3.4.3. <i>Animadversiones</i> und die spezifische Beschaffenheit des <i>ministerium veritatis</i> eines Bandverteidigers	254
3.5. <i>Favor matrimonii et certitudo moralis</i> – die Grundpfeiler der Prozessteologie im Ehenichtigkeitsprozess	259
3.5.1. Ein Schlüssel zur Anwendung des can. 1608 § 4: eine adäquate Hermeneutik	259
3.5.2. Der personalistische Horizont des Prinzips <i>favor matrimonii</i>	265
3.5.3. <i>Certitudo moralis</i> – ein objektives Kriterium der gerichtlichen Deklaration über die Wahrheit von der Ehe	275
3.6. Befürwortung einer „Hermeneutik »der Erneuerung unter Wahrung der Kontinuität«“. Die Bedeutung der gegenwärtigen institutionellen Rechtsmittel für die getreue Suche nach Wahrheit im Eheprozess	284
3.6.1. Die juristische Relevanz der <i>Instruktion „Dignitas connubii“</i>	285
3.6.2. Die juristische Relevanz der Rechtsprechung der Römischen Rota	297
3.6.3. Die juristische Relevanz der päpstlichen Rota-Ansprachen	304
Schlusswort	313
Bibliografie	319
Quellenverzeichnis.	319
Literaturverzeichnis	325
Abkürzungsverzeichnis	341
Namenverzeichnis	345
Zusammenfassung	351
Sommario	354

Indice

Premessa	15
Capitolo 1	
L'idea del filosofo e del teologo. Approfondimento dei principi antropologico-teologici del patto dell'amore coniugale	21
1.1. Il fondamento antropologico della dottrina contemporanea del matrimonio	21
1.1.1. La trascendenza della persona	23
1.1.2. La persona nella dimensione del dono	32
1.1.3. Il matrimonio come <i>communio personarum</i>	41
1.2. Il patto coniugale nell'ottica sacramentalistico-ecclesiologica	51
1.2.1. Il sacramento primordiale	53
1.2.2. Il sacramento della Nuova Alleanza	61
1.2.3. Il patto sacramentale dell'amore e la dimensione della santità	70
1.3. La visione personalistica del matrimonio: l'idealismo o il realismo?	80
1.3.1. „Sulle orme dell'antitesi tra l'individualismo e il personalismo”	81
1.3.2. Alla luce della natura	84
1.3.3. Nello splendore del Mistero Trinitario	87
1.4. Il valore teologico-giuridico dell'amore coniugale	92
1.4.1. L'orizzonte antropologico	93
1.4.2. La teologia dell'amore coniugale	97
1.4.3. La dimensione giuridica dell'amore coniugale	104
Capitolo 2	
L'idea del supremo legislatore. Una ricezione adeguata del magistero sul matrimonio del Concilio Vaticano II	111
2.1. L'unità e l'indissolubilità – proprietà essenziali del matrimonio	111

2.1.1. Dalla visione integrale della persona...	113
2.1.2. Verso la visione integrale della „comunità di persone” nel patto coniugale	117
2.1.3. Le proprietà essenziali della <i>totius vitae consortium</i>	122
2.2. Il bene dei coniugi e il bene dei figli — gli scopi istituzionali del matrimonio	126
2.2.1. Il matrimonio come analogia trinitaria	127
2.2.2. Il bene dei coniugi	131
2.2.3. Il bene dei figli.	135
2.3. La sacramentalità del matrimonio <i>in fieri</i> e <i>in facto esse</i>	139
2.3.1. La sacramentalità della Chiesa e il sacramento del matrimonio	141
2.3.2. Il battesimo e il sacramento del matrimonio	145
2.3.3. L'Eucaristia e il sacramento del matrimonio	149
2.4. <i>Matrimoniale foedus</i> (can. 1055 § 1, can. 1057)	156
2.4.1. La dimensione personale	157
2.4.2. La dimensione sacramentale	159
2.4.3. La dimensione ecclesiale.	162
2.4.4. La dimensione giuridica	166
2.5. <i>Consortium totius vitae</i> (can. 1055 § 1)	171
2.5.1. <i>Foedus</i> come concetto chiave nella dottrina matrimoniale della Chiesa	172
2.5.2. <i>Coniunctio — communio — consortium</i> nel riconoscimento giuridico della „comunità per tutta la vita”	177
2.6. <i>Communio</i> e la dimensione giuridica del matrimonio	183
2.6.1. <i>Communio personarum</i> — lo spazio spirituale del patto dell'amore coniugale.	185
2.6.2. La realizzazione „coniugale” della <i>communio Ecclesiae</i>	189
2.6.3. <i>Communio</i> e <i>consortium totius vitae</i> (can. 1055 § 1)	194

Capitolo 3

L'idea del supremo giudice ecclesiastico. La fedeltà alla verità come requisito assoluto del processo canonico di nullità di matrimonio	203
3.1. <i>Caritas</i> come fondamento della giustizia ecclesiastica. I principi teologici del processo di matrimonio	203
3.1.1. <i>Iustitia</i> nella prospettiva <i>Caritas</i> : la giustizia cristiana	205
3.1.2. <i>Equitas canonica</i> — uno strumento adeguato per il riconoscimento processuale di <i>bonum commune</i> e <i>bonum personae</i>	209
3.1.3. Il criterio di diaconia nel servizio ministeriale alla verità nel processo di nullità del matrimonio	212
3.2. Il diritto alla difesa e il diritto di avvalersi liberamente dell'assistenza di un avvocato. Le garanzie del sistema per la realizzazione del diritto soggettivo delle parti nel processo di nullità di matrimonio	216
3.2.1. La dignità della persona come determinante per la protezione-promozione dei diritti soggettivi	218
3.2.2. Il diritto alla difesa	223

3.2.3. Il diritto al difensore	230
3.3. <i>Sacerdos iustitiae veritatem de matrimonio dicit</i> . Le premesse ecclesio- logiche della specificità dell'ufficio del giudice ecclesiastico	235
3.3.1. <i>Diaconia</i> – il secondo nome dell'ufficio	235
3.3.2. Al servizio della <i>persona humana/christiana</i>	240
3.3.3. ... <i>et communio Ecclesiae</i>	245
3.4. <i>Officium „proponendi et exponendi omnia”</i> (can. 1432) <i>in favorem</i> <i>veritatis</i> . Il valore <i>animadversiones</i> del difensore del vincolo nel pro- cesso di nullità di matrimonio	247
3.4.1. Il contesto dottrinale	247
3.4.2. <i>Defensor vinculi</i> – il difensore indispensabile del bene pubblico della comunità della Chiesa	250
3.4.3. <i>Animadversiones</i> e la specificità del <i>ministerium veritatis</i> del difensore del vincolo matrimoniale	254
3.5. <i>Favor matrimonii et certitudo moralis</i> – i pilastri strutturali della teo- logia del processo di nullità di matrimonio	259
3.5.1. La chiave per l'applicazione del can. 1608 § 4: l'ermeneutica adeguata	259
3.5.2. L'orizzonte personalistico del principio <i>favor matrimonii</i>	265
3.5.3. <i>Certitudo moralis</i> – il criterio oggettivo della dichiarazione giu- diziale della verità del matrimonio	275
3.6. La promozione della „ermeneutica »del rinnovamento nella conti- nuità«”. Il valore degli strumenti giuridico-istituzionali moderni per una fedele ricerca della verità nel processo di matrimonio	284
3.6.1. Il valore giuridico dell' <i>Istruzione „Dignitas connubii”</i>	285
3.6.2. Il valore della giurisprudenza della Rota Romana	297
3.6.3. Il valore giuridico delle allocuzioni papali alla Rota Romana . .	304
Conclusione	313
Bibliografia	319
Bibliografia delle fonti	319
Bibliografia della letteratura	325
Abbreviazioni e sigle	341
Indice dei nomi	345
Zusammenfassung	351
Sommario	354

Wstęp

Dwa świadectwa o papieżu Janie Pawle II. Pierwsze, wydane przez Jego następcę na Stolicy Piotrowej Benedykta XVI: „Żaden papież nie pozostawił nam tak wielkiej liczby tekstów jak on; żaden z poprzednich papieży nie mógł jak on podróżować po całym świecie i bezpośrednio przemawiać do ludzi na wszystkich kontynentach. Na koniec przyszło mu iść drogą cierpienia i milczenia. Zachowaliśmy w pamięci niezatarte obrazy z Niedzieli Palmowej, kiedy to papież z gałązką oliwną w dłoni, z widocznym cierpieniem błogosławił nam z okna w imię Chrystusa, który wkrótce miał wkroczyć na drogę krzyżową. [...] Ojciec Święty przez swoje słowa i dzieła obdarzył nas wielkimi darami”¹. I drugie świadectwo – wspomnienie nuncjusza apostolskiego w Polsce arcybiskupa Józefa Kowalczyka: „W roku 1983, Ojciec Święty przed podpisaniem *Kodeksu prawa kanonicznego* stwierdził: »ja muszę doskonale poznać treść tego dokumentu«. Stworzył specjalną komisję. Odbywały się okresowe spotkania z Ojcem Świętym, na których czytano kanon po kanonie i prowadzono dyskusje na temat sformułowań, które wyrażone w języku prawniczym nie musiały być zrozumiałe dla wszystkich. Tą drogą Ojciec Święty poznał i przedyskutował wszystkie zapisy *Kodeksu prawa kanonicznego* [...]. Potem napisał do niego wstęp, własnoręcznie z pewnymi wykropkowanymi miejscami, prosząc, aby specjaliści dokonali niezbędnych uzupełnień. Wprowadzenie do kodeksu z 1983 roku jest zatem tekstem napisanym

¹ Benedykt XVI: „Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu”. *Przemówienie do kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej* [22 XII 2005]. *OsRomPol* 2006, nr 2, s. 15.

przez Jana Pawła II w duchu soborowym z pominięciem stylu bizantyjskiego czy barokowego, jaki cechował wcześniejszy wstęp”².

Wczytując się w te nader żywe i barwne świadectwa bliskich współpracowników Papieża Polaka, zyskujemy być może jedną z ważniejszych odpowiedzi na pytanie: kim był, kim jest i kim pozostanie dla nas Jan Paweł II? Z niniejszych wspomnień wyłania się obraz opatrnościowego Pasterza przełomu tysiącleci, który świadomy licznych bolączek i dehumanizacyjnych zagrożeń doby obecnej (obok pozytywnego dorobku współczesnej kultury), stawiał sobie konsekwentnie jeden podstawowy cel: dotrzeć z Dobrą Nowiną do każdego człowieka. Nie jest więc dziełem przypadku, że ów Pasterz, zatroskany o kontynuację dzieła „odnowy” Soboru Watykańskiego II, niestrudzony egzegeta „znaków czasu” – świadomy tempa przemian społecznych i kulturowych zachodzących we współczesnym świecie – był szczególnie predysponowany, by stać się wyrazicielem i obrońcą idei godnych Proroka naszych czasów. Tylko papież otwierający swój pontyfikat pełną wiary w odkupionego człowieka encykliką *Redemptor hominis* (1979) mógł z taką ostrością stawiać niepokojącą diagnozę naszych czasów: „kryzysu wokół zagadnienia prawdy”³. Tylko gorliwy apostoł humanizmu, autor optymistycznej „teologii ciała” objaśnianej w niezapomnianym cyklu katechez małżeńskich: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (1981–1984), miał wyjątkowy tytuł do tego, by – w ślad za przytoczoną tezą encykliki *Veritatis splendor* (1993) – otwarcie i bez ogródek identyfikować zjawisko narastania problemów wokół instytucji małżeństwa i rodziny jako najbardziej jaskrawy przejaw wymienionego „kryzysu prawdy”⁴.

Bezpośredni asumpt do uczczenia niniejszym opracowaniem pamięci wielkiego Polaka Karola Wojtyły – Ojca Świętego Jana Pawła II dało nie-trudne skądinąd do zweryfikowania przeświadczenie, że nic tak dobrze, jak papieskie umiłowanie prawdy wraz z pieczołowicie dokonywaną lekturą „znaków czasu”, nie tłumaczy niebywalej wręcz ekspansji idei w nauce *de matrimonio*, jaką nam pozostawił. Tej ważnej – jak się wydaje – konstatacji już na wstępie wypada nadać kształt hipotezy roboczej o niebagatelnym wkładzie Jana Pawła II w rozwój doktryny małżeńskiej w trzech kluczowych obszarach: chrześcijańskiej antropologii, teologii i prawa kanonicznego. Logiczną konsekwencją przyjętych supozycji będzie skupienie uwagi na soborowym i posoborowym Magisterium o osobie ludzkiej

² J. Kowalczyk: *Jan Paweł II – pasterz i prawodawca*. W: *Jan Paweł II prawodawca i sługa prawa Bożego*. Red. R. Sztymiler. Olsztyn 2006, s. 11.

³ VS, n. 32.

⁴ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis „Gratissimam sane”* [2 II 1994]. AAS 1994, s. 891, n. 13.

i małżeńskiej „komunii osób” – ze szczególnym uwzględnieniem całego okresu pontyfikatu Jana Pawła II. Stąd też będzie wynikać dążenie do zachowania właściwej proporcji w doborze materiału źródłowego. Składają się nań m.in. dokumenty ostatniego Soboru, a zwłaszcza wspomniana *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, encykliki, przemówienia i dokumenty papieskie, wśród których ważne miejsce winny zająć adhortacja *Familiaris consortio* (1981), wspomniany cykl katechez małżeńskich, listy apostolskie: *Mulieris dignitatem* (1988) i *Gratissimam sane* (1994), czy w końcu encyklika *Evangelium vitae* (1995). Przedmiotem analiz będzie również – i to w możliwie szerokim zakresie – specjalne magisterium papieskie skierowane do świata kanonistyki (zwłaszcza przedstawicieli orzecznictwa kościelnego), a mianowicie przemówienia Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z lat 1979–2005. Z kolei penetracja bogatej literatury teologicznej i kanonistycznej wymaga przyjęcia nieodzownych założeń metodologicznych. O ile przedmiot badań w pełni uzasadnia wykorzystanie w pracy szeroko pojętych metod: analitycznej (m.in. analityczno-porównawczej czy analityczno-krytycznej) oraz syntezy opisywowej, o tyle uznanie odrębności metody kanonistycznej od teologicznej domagać się będzie uwzględnienia – w dwóch wydzielonych obszarach analiz – własnej specyfiki zarówno egzegezy i hermeneutyki teologicznej, jak i hermeneutyki kanonistycznej.

Tytuł opracowania: *Przymierze miłości małżeńskiej* wskazuje na ważną, choć nie zawsze dość konsekwentnie promowaną, teologiczną prawdę o konstytuowaniu się nierozrwalnego związku mężczyzny i kobiety: to Trójjedyny Bóg – każdorazowo i niezmiennie – wychodzi z inicjatywą przymierza, obdarza dwoje oblubieńców łaską powołania do małżeństwa i zaprasza ich do przymierza miłości z sobą – przymierza, budowanego na podwalinach świadomego i wolnego wyboru nupturientów w momencie wyrażania zgody małżeńskiej. Owszem, Bożą aktywność w konstytuowaniu się tego „świętego związku”⁵ (z samej natury) wyraża najdobitniej – w małżeństwie chrześcijańskim – bezpośrednie działanie Chrystusa, który wprowadza miłosną jedność ochrzczonych małżonków w samo centrum Jego Przymierza z Kościołem. Podtytuł opracowania jest świadectwem tego, jak wielką rolę w małżeńskiej doktrynie Jana Pawła II odgrywa formuła „przymierza miłości małżeńskiej”. Usytuowanie tej formuły w węzłowym 11. numerze adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*⁶ podpowiada, że optymalnego do niej komentarza należy szukać na kolejnych stronach papieskiego dokumentu. Gruntownej przeto analizy wymagać będą dalsze wypowiedzi Jana Pawła II, jak ta, że *caritas* małżeń-

⁵ KDK, n. 48.

⁶ FC, n. 11.

ska określa radykalnie istotę i zadania małżeństwa⁷, albo że miłość ta jest wewnętrzną zasadą, trwałą mocą i ostatecznym celem prawdziwej osobowej komunii mężczyzny i kobiety⁸. Tak zarysowany kierunek studium zostanie podjęty już od samego początku opracowania; tym bardziej, że – jak należy się spodziewać – uzyskane wyniki badawcze będą rzutować na dalszy ciąg prowadzonego dyskursu. Podział pracy odpowiada trzem – komplementarnym i przenikającym się – profilom twórczej aktywności Karola Wojtyły – Jana Pawła II we wspomnianym zakresie przedmiotowym.

Pierwszy rozdział stanowić będzie próbę „zmierzenia się” z zagadnieniem ideowego wkładu Papieża – Nauczyciela personalizmu w rozwój teologii małżeństwa. Bodaj nikt inny z taką wyrazistością jak On nie głosił wcześniej, że Kościół, wierny misji promowania godności osoby, winien uwypuklać doniosłość tej instytucji, która – wyłaniając się z odwiecznie ukrytej w Bogu Tajemnicy – jest sercem i prawdziwym centrum cywilizacji miłości. Toteż realizacji przyjętego celu badawczego służyć będzie – jak należy domniemywać – odpowiedź na pytanie, dlaczego Jan Paweł II, skutecznie odslaniający antropologiczną i teologiczną (zwłaszcza eklezjologiczną) głębię komunii małżonków, z taką konsekwencją określa małżeństwo jako „przymierze miłości małżeńskiej”.

Skoro identyfikacja magisterialnego nurtu odnowy doktryny *de matrimonio*, zainicjowanego nauką Konstytucji „*Gaudium et spes*”, nie może budzić żadnej wątpliwości, to trudno ignorować oczywisty postulat, że również w prawie kanonicznym małżeństwo powinno być prezentowane jako *institutum amoris coniugalis*. Drugi rozdział ukaze właśnie aktywność najwyższego kościelnego prawodawcy Jana Pawła II na rzecz adekwatnej recepcji magisterium Soboru Watykańskiego II o małżeństwie w kanonicznym porządku prawnym. Zostanie przy tym zasygnalizowana kwestia, w jak wielkim stopniu „wspólnota całego życia”⁹ (ukonstytuowana w przymierzu miłości, skierowana ku naturalnym celom: „dobru małżonków” oraz „zrodzeniu i wychowaniu potomstwa”) miała w osobie Jana Pawła II autentycznego/urzędowego interpretatora. Nie zabraknie też próby określenia, jak mocno Jego nauka motywuje dziś do badań naukowych, które – w trudnym dialogu ze współczesnym światem – stanowią szansę rozwoju doktryny w dziedzinie kanonistyki i jurysprudencji.

Przyjęte założenia metodologiczne dyktują, by w ostatnim (trzecim) rozdziale ukazane wcześniej dzieło magisterialne Jana Pawła II, a mianowicie kluczową teologiczną ideę *sacramentum matrimonii* tudzież jej nor-

⁷ FC, n. 17.

⁸ FC, n. 18.

⁹ KPK 1983, kan. 1055 § 1; CCEO, can. 776 § 1.

matywny wyraz w kanonach materialnego prawa małżeńskiego, odnieść do konkretnego codziennej działalności sądów kościelnych. Posoborowa doktryna małżeńska osiąga bowiem swoiste apogeum w prawno-duszpasterskich wskazaniach Jana Pawła II, formułowanych przezeń z pozycji najwyższego autorytetu Sędziego i Pasterza Kościoła powszechnego. Jeśli wstępnie przyjąć, że pracownicy kościelnego wymiaru sprawiedliwości są szczególnie powołani, by podejmować ewangelizacyjny wysiłek promowania i ochrony „przymierza miłości małżeńskiej”, to – jak wykazują badania – nowego, głębszego sensu nabiera proklamacja Ojca Świętego: wierność prawdzie stanowi bezwzględny wymóg kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa.

R o z d z i a ł 1

Idea filozofa i teologa

Zgłębienie antropologiczno-teologicznych podstaw przymierza miłości małżeńskiej

1.1. Antropologiczny fundament współczesnej doktryny małżeńskiej

Określenie małżeństwa w soborowej *Konstytucji „Gaudium et spes”* jako „głębokiej wspólnoty życia i miłości”¹ – symboliczny wyraz dokonanej odnowy doktrynalnej w zakresie nauki *de matrimonio* – nieprzypadkowo uwypukla i dowartościowuje godność osoby ludzkiej. Wszak u podstaw owej miłosnej komunii mężczyzny i kobiety, w pełni zasługującej na nazwę „instytucji miłości małżeńskiej”², leży „dar osoby”, dar, który „trudno pojąć, nie wnuknąwszy uprzednio w sam byt i dobro, jakie każda osoba stanowi”³.

Personalistyczna perspektywa w ukazywaniu prawdy o małżeństwie, obecna w magisterium Vaticanum II, znalazła sprzymierzeńca w osobie

¹ KDK, n. 48.

² Zob. F. Gil Hellín: *El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la „Gaudium et spes”*. „Anales Valentinós” 1980, s. 1–35; I d e m: *El matrimonio: amor e institución*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumaquero. Pamplona 1980, s. 231–244; A. Pastwa: *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*. Katowice 1999.

³ K. Wojtyła: *Rodzina jako „communio personarum”*. AK 1974, s. 357.

jednego z architektów Soboru, wybitnego filozofa i teologa, i co ważne, późniejszego kontynuatora myśli soborowej w magisterium papieskim Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II. Toteż, niejako z natury rzeczy, jego refleksja antropologiczna w dużej mierze determinuje dziś horyzont kościelnych badań nad instytucją małżeństwa i rodziny. Pozostaje przy tym znamienitym faktem, że owo papieskie szukanie odpowiedzi na podstawowe pytania o człowieka – w aspekcie odkrywania istotnego sensu powołania małżeńskiego – konsekwentnie odwołuje się najpierw do wspólnego wszystkim ludziom „doświadczenia”⁴. Wszak po Soborze „ekumenicznym” nie może być wątpliwości, że kościelne nauczanie ma charakter uniwersalny i jego adresatem są wszyscy ludzie (nie tylko aktualni członkowie Kościoła). Skoro zaś optyka człowieka, jaką przynosi Objawienie, jest strukturalnie powiązana z prawdą o *persona humana*, dostępną także w poznaniu naturalnym (filozoficznym)⁵, nie sposób dziś budować – w duchu soborowym – integralnej antropologii teologicznej bez jednoczesnego rozciągnięcia perspektywy badawczej na adekwatną filozofię osoby.

Znakomitym wyrazem troski, by sprostać temu wyzwaniu⁶, pozostaje papieża Wojtyły „teologia ciała”, czyli oparta na trzech „słowach” Jezusa wielka trylogia o człowieku (małżeństwie i rodzinie)⁷. Mające solidną pod-

⁴ „Dla K. Wojtyły – w punkcie wyjścia antropologii – jedynym źródłem wiedzy o człowieku i jedyną podstawą uznawania jej za prawomocną jest wyłącznie bezpośredni, osobisty kontakt poznawczy człowieka z samym sobą. [...] Tak ujęte doświadczenie człowieka w świecie wyprzedza wszelką teorię i człowieka, i świata. To ono stanowi wyłączne źródło [...] budowania teorii człowieka, antropologii i wyłączną podstawę jej prawomocności. Znaczy to, że [owa – A.P.] antropologia jest w swym punkcie wyjścia epistemologicznie niezależna i metodologicznie autonomiczna względem jakiegokolwiek systemu filozoficznego. [...] Znaczy to także, że na płaszczyźnie doświadczenia człowieka spotkać się mogą zasadniczo wszyscy ludzie, niezależnie od skądinąd wyznawanych przez siebie poglądów filozoficznych czy religijnych” – T. S t y c z e ń: *Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. S t y c z e ń, W. C h u d y, J.W. G a ł k o w s k i, A. R o d z i ń s k i, A. S z o s t e k. Lublin 1994, s. 496–497.

⁵ Z.J. Z d y b i c k a: *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*. W: Jan Paweł II: *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarze*. Red. Z.J. Z d y b i c k a. Lublin 1982, s. 114.

⁶ „Filozofia w dziele papieża – teologicznym z istoty – pełni rolę podstawy i narzędzia. Jest ona niezwykle precyzyjnym i ważnym instrumentem, który swoją funkcją i rangą nawiązuje do najszlachetniejszego ze znaczeń adagium: *philosophia ancilla theologiae*” – W. C h u d y: *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała*. W: Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. S t y c z e ń. Lublin 1998, s. 238.

⁷ Mowa o cyklu śródownych konferencji, wygłoszonych przez Jana Pawła II podczas śródownych audiencji ogólnych, pod wspólnym tytułem: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Pierwsza część (11 XI 1981–9 II 1983),

budowę filozoficzną, magisterium Jana Pawła II szeroko otwiera się na dialog ze współczesnym światem⁸. Ma to niebagatelne znaczenie w czasach, kiedy integralna wizja człowieka, małżeństwa i rodziny, m.in. na skutek silnego wpływu myślenia i wartościowania materialistycznego oraz utylitarne⁹, zastępowana bywa – nierzadko pod sztandarem personalizmu broniącego podmiotowości człowieka¹⁰ – różnymi zdecydowanie niewystarczającymi ujęciami częściowymi.

1.1.1. Transcendencja osoby

Osoba ludzka jest jednym z kluczowych elementów doktryny Vaticanum II. Chociaż żaden z przygotowanych dokumentów (konstytucji czy dekretów) nie podjął wprost tematu osoby ludzkiej, to jednak problematyka ta tkwi bardzo głęboko w całej nauce Soboru. Właśnie taką refleksją arcybiskup K. Wojtyła, przyszły papież, rozpoczynał, w czasie trwania III sesji soborowej, swoje przemówienie w Radiu Watykańskim opatrzone znamienym tytułem *Człowiek jest osobą*¹¹. Piętnaście lat później ta sama myśl stała się inspiracją dla – pisanej w pierwszych dniach posługi Piotrowej – programowej encykliki pontyfikatu Jana Pawła II *Redemptor hominis*, a zwłaszcza zawartej w niej uroczystej proklamacji: „człowiek jest drogą Kościoła”¹².

Jest faktem, że nasycone personalizmem nauczanie papieża Polaka wyrosło z wieloletniej, filozoficzno-teologicznej refleksji nad osobą ludzką, a pomnikowe dzieła: *Osoba i czyn* oraz *Miłość i odpowiedzialność* – stano-

poświęcona wspomnianej analizie słów Chrystusa, składa się z trzech rozdziałów: (1) *Chrystus odwołuje się do „początku”*; (2) *Chrystus odwołuje się do „serca”*; (3) *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania*. Swoistą kulminacją cyklu jest część druga (23 V 1984–28 XI 1984) zatytułowana *Sakrament*.

⁸ Trafne i aktualne pozostają słowa S. Nagyego: „Teologiczny dorobek pisarski Karola Wojtyły posiada szczególny charakter. [...] Filozofia w ujęciu Karola Wojtyły podprowadza do teologicznego widzenia Boga, świata i człowieka” – S. Nagy: *Karol Wojtyła, teolog*. W: W. Gramatowski, Z. Wilińska: *Karol Wojtyła w świetle publikacji. Bibliografia*. Città del Vaticano 1980, s. 34.

⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 80.

¹⁰ Zob. C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo*. „Quaderni Studio Rotale” 1987, s. 35–40.

¹¹ K. Wojtyła: *Człowiek jest osobą*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 417.

¹² RH, n. 14; por. Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis „Gratissimam sane”* [2 II 1994]. AAS 1994, s. 868, n. 1; por. też T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 519.

wiące trzon dziedzictwa myślowego Karola Wojtyły – odegrały znakomitą rolę w papieskich dokonaniach doktrynalnych. Dlatego też, aby przybliżyć osobowy aspekt małżeństwa, wydaje się ze wszech miar uzasadnione doliczyć do głębi owej jedynej w swym rodzaju antropologii, jaka wyłania się ze wspomnianych i innych dzieł ojca św.

Na kształt oryginalnego studium o człowieku zatytułowanego *Osoba i czyn* wpłynęły – jak przyznaje sam autor – przemyślenia związane z aktywnym uczestnictwem w pracach nad jednym z głównych dokumentów Vaticanum II – *Konstytucją „Gaudium et spes”*. To właśnie w tej konstytucji znalazły się doniosłe sformułowania zapładniające myśl K. Wojtyły, wśród których niepoślednią rolę odegrał *passus* wysuwający na pierwszy plan godność osoby ludzkiej, nade wszystko zaś wyrażający przekonanie o jej transcendencji: „Kościół, który ze względu na swoje zadanie i kompetencje w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną i nie łączy się z żadnym systemem politycznym, jest jednocześnie i znakiem, i obroną transcendencji osoby ludzkiej”¹³.

Zamysłem K. Wojtyły było odkrycie na nowo, za pomocą metody fenomenologicznej, duchowości ludzkiej – źródła owej niezwyklej dynamiki bytowania (*esse*) i działania (*operari*), jaką wśród świata bytów stworzonych może urzeczywistnić jedynie *persona humana*. Nic dziwnego zatem, że wyrażona w ten sposób „transcendencja”¹⁴ jawi się wręcz jako „drugie imię osoby”¹⁵. Wszak bez owego *transcendere* człowiek nie byłby sobą¹⁶. Szeroko pojęta zdolność „przekraczania samego siebie”, odzwierciedlana w czynie (*actus humanus* jako prawdziwy *actus personae*¹⁷), uwypatnia właściwą człowiekowi osobową podmiotowość¹⁸. Kluczowy dla filozoficznej antropologii K. Wojtyły fenomen „transcendencji” przyobлека konkretny kształt istnienia człowieka i jego duchowego życia. Konsekwentnie – w dyskursie krakowskiego filozofa – „wolność, powinność, odpowiedzialność, poprzez które widać niejako prawdziwość, czyli przyporządkowanie do prawdy nie tylko w myśleniu, ale także w działaniu – stanowią realną i konkretną ośnowę życia osobowego człowieka”¹⁹.

¹³ KDK, n. 76; K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1985², s. 30; por. I d e m: *Uczestnictwo czy alienacja? W: Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 460.

¹⁴ „Wnikając w transcendencję osoby, poznajemy zarazem [...] fakt duchowości ludzkiego bytu” – I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 221.

¹⁵ I d e m: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 385, 388–389.

¹⁶ Ibidem, s. 389–390.

¹⁷ I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 138–139.

¹⁸ Ibidem, s. 217–222.

¹⁹ Ibidem, s. 220–221.

Skoro wedle klasycznego *adagium*: *operari sequitur esse*, konkretne ludzkie „ja” ujawnia się, a zarazem się konstytuuje w wyniku świadomego i wolnego działania, to drogę do jego poznania wyznacza „transcendencja osoby w czynie”²⁰. Tak oto dochodzimy do ważnego stwierdzenia, które ewokuje liczne doniosłe antropologiczne implikacje: *persona humana*, spełniając czyn, realizuje (spełnia) zarazem samą siebie²¹. Podkreślając ścisły związek spełnienia i transcendencji²², K. Wojtyła zwraca uwagę na wielopoziomową możliwość aktualizacji tego związku²³.

Człowiek jako osoba jest najpierw w stanie przekraczać determinizm swej natury. W tym względzie – w oryginalnym ujęciu krakowskiego filozofa – doniosłą rolę odgrywa świadomość jako konstytutywny element działania osobowego²⁴. To właśnie ów zakorzeniony w ontycznym centrum osoby dynamizm, którego zewnętrzny przejaw stanowi „działanie świadome”, naprowadza autora na ważny epistemologicznie obszar „świadomości działania”²⁵. Każdy *actus personae* obiektywizuje poznawczo człowieka, czyniąc zeń przedmiot jego własnego intelektu²⁶. Ludzka świa-

²⁰ K. Wojtyła nawiązuje tu do tradycyjnej koncepcji scholastycznej, w której *actus humanus* rozumiany jest zgodnie z założeniami metafizycznej teorii aktu i możliwości. „Z metafizycznego punktu widzenia twierdzenie, iż istnieje akt specyficznie ludzki, oznacza, że istnieje odpowiednia możliwość (metafizyczna podstawa), którą on realizuje. Podstawą tą jest właśnie nieredukowalne wnętrze osoby, *suppositum*, które urzeczywistnia się w akcie. [...] W koncepcji K. Wojtyły wszystkie te treści antropologii tomistycznej zostają zachowane, inne jest tylko podejście metodologiczne. Podczas gdy w koncepcji scholastycznej w analizie czynu ludzkiego metafizyczne pojęcie aktu i możliwości są po prostu założone i jednocześnie punktem wyjścia filozofii jest byt, nasz Autor próbuje zrozumieć człowieka w działaniu i przez działanie zbliżyć się do jego struktury ontycznej. [...] Osoba jest tu ujęta nie tylko jako podmiot czynu, lecz jako świadomy podmiot czynu, podmiot świadomy swego sprawstwa” – R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły*. Przekł. J. Merecki. Lublin 1996, s. 190–191; zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, cz. 2: *Transcendencja osoby w czynie*, s. 131–227.

²¹ Zob. K. Wojtyła: *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 485–490; por. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 218.

²² Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 387–391.

²³ Zob. *ibidem*, s. 388–389.

²⁴ „W ujęciu scholastycznym, gdy chodziło o człowieka jako osobę, [...] aspekt świadomościowy był z jednej strony zawarty (poniekąd ukryty) w »racjonalności« (nawiązując do definicji *homo est animal rationale* – lub też *persona est rationalis naturae individua substantia*), z drugiej zaś strony aspekt świadomościowy zawierał się w woli (rozumianej jako *appetitus rationalis*) i wyrażał się w *voluntarium*. Natomiast naszym zadaniem w tym studium jest »eksplikacja« aspektów świadomościowych, wydobyć świadomość jako istotnego i konstytutywnego aspektu całej dynamicznej struktury, którą stanowią osoba i czyn” – K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 40.

²⁵ „Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także ma świadomość tego, że działa, co więcej – tego, że działa świadomie” – *ibidem*, s. 38.

²⁶ Por. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 192.

domość odzwierciedla to, z czym osoba wchodzi w kontakt przedmiotowy *in actu* – jednak zawsze razem z tym, co aktualnie dzieje się w niej samej²⁷. Wszystko zatem, co w ten sposób człowiek poznaje, świadomość interioryzuje, czyli nadaje temu wymiar radykalnie podmiotowy²⁸.

Nie sposób przecenić wagi tej konstatacji. Jak zauważa K. Wojtyła, człowiek staje się osobą-podmiotem dopiero wówczas, gdy sam przeżywa siebie jako podmiot. W tym względzie świadomość odgrywa rolę konstytutywną. Jej funkcją jest uwewnętrznienie i upodmiotowienie ludzkiego „ja”²⁹. Świadomość wszakże nie ogranicza się tylko do prostego odbicia tego, czym jest i co czyni człowiek-osoba („ja” jako przedmiot procesów: zrozumienia-wiedzy oraz samozrozumienia-samowiedzy³⁰), ale także umożliwia przeżycie³¹ czynu jako czegoś, co immanentnie należy do działającego podmiotu. To właśnie „refleksywna” funkcja świadomości sprawia, że człowiek przeżywa siebie jako podmiot swych aktów i doznań³², jest przy tym jakby „naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby”³³.

Od owego duchowego elementu: poznania – świadomości w funkcji „przeżyciowego” konstituowania ludzkiego „ja”³⁴, K. Wojtyły analiza fenomenologiczna w naturalny sposób prowadzi ku równie fundamentalnemu, duchowemu elementowi wolności-samostanowienia. „W przeżyciu odślaniają się nie tylko czyny i doznania w swoich najgłębszych zależno-

²⁷ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 41.

²⁸ Por. Idem: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 382.

²⁹ Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 193.

³⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 46–53.

³¹ Karol Wojtyła podkreśla kluczowe znaczenie „kategorii przeżycia” w rozumieniu podmiotowości człowieka jako konkretnej i niepowtarzalnej osoby – we właściwym jej dynamizmie działania (*agere*) i doznawania (*pati*) – zob. Idem: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 438–439.

³² Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 53–56. „Refleksywność świadomości należy odróżnić od »refleksyjności«, która właściwa jest umysłowi ludzkiemu w jego aktach poznawczych. Refleksja zakłada intencjonalność tychże aktów, czyli zwrot poznawczy ku przedmiotowi. Jeśli działalność umysłu określimy jako myślenie, to staje się ono refleksyjne wówczas, gdy zwracamy się do aktu uprzednio dokonanego. [...] W taki sposób myślenie refleksyjne staje się ważnym elementem w powstawaniu wszelkiego zrozumienia, wszelkiej wiedzy – również tej wiedzy o sobie, którą nazwaliśmy samowiedzą. Refleksja więc idzie w parze ze świadomością, służy jej, co jest całkowicie jasne w świetle rozważań na temat funkcji prześwietlająco-odzwierciedlającej świadomości. Natomiast jeśli chodzi o ukonstituowanie przeżycia, to tutaj sama refleksja i refleksyjność nie wystarcza” – ibidem, s. 57. „To właśnie dzięki świadomości doświadczamy rzeczywistości. Przedmioty stają się przedmiotami dla nas, zyskują zabarwienie uczuciowe o tyle tylko, o ile zostają odbite w świadomości, stając się częścią osobowego doświadczenia” – R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 194.

³³ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne”...*, s. 440–441.

³⁴ Zob. Idem: *Osoba i czyn...*, s. 59–61.

ściach od własnego »ja«. Odsłania się również cała osobowa struktura samostanowienia, w którym człowiek odnajduje swoje »ja« jako tego, który siebie posiada i sobie panuje [...]. Dynamiczna struktura samostanowienia mówi człowiekowi za każdym razem, że jest sobie dany i zadany równocześnie. [...] Struktura ta jest całkowicie wewnętrzna, immanentna, stanowi rzeczywiste wyposażenie podmiotu osobowego, poniekąd jest nim samym. W przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem»³⁵.

Samostanowienie jawi się zatem jako przymiot ludzkiego czynu, a zarazem jako esencjalna właściwość samej *persona humana*, mianowicie – istota jej wolności³⁶. Właśnie w samostanowieniu – wyłącznie na poziomie osobowym, niedostępnym światu nieosobowych stworzeń – z jednej strony dokonuje się integracja wszystkich dynamizmów człowieka (właściwych ludzkiej somatyce oraz psychice)³⁷, z drugiej zaś, i to komplementarnie, jest urzeczywistniana transcendencja osoby³⁸. Należy jednak zaznaczyć, że o ile w fenomenologii wspomnianą transcendencję rozumie się zwykle w sensie horyzontalnym, a więc na oznaczenie sytuacji intencjonalnego transcendowania siebie w stronę zewnętrznego przedmiotu (wartości), o tyle *transcendere*, odsłaniane przez K. Wojtyłę w dynamice osobowej sprawczości-samostanowienia, zyskuje zupełnie nowy wymiar. Chodzi już nie o transcendencję poziomą, lecz o pionową³⁹, czyli taką, którą cechuje intencjonalny zwrot osoby ku jej wnętrzu, ku temu, co w niej najgłębsze. Owo ontyczne centrum osobowe jest także miejscem, w którym poznając, wybierając i przeżywając praw-

³⁵ I d e m: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne”...*, s. 441.

³⁶ I d e m: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 426–427.

³⁷ Integracja, podobnie jak immanentnie (komplementarnie) z nią związana transcendencja, należy do fundamentalnych wymiarów działania osoby ludzkiej. K. Wojtyła poddaje szczegółowej analizie zagadnienia „integracji somatycznej” oraz „integracji psychiki”. Pierwsza wiąże się z panowaniem nad funkcjami cielesnymi (owej integracji somatyczno-reaktywnej nabywa się w pierwszych latach życia); druga – oznacza trwający przez całe życie człowieka wysiłek kreowania własnej osobowości psychicznej i moralnej. Integrację osoby w czynie, tj. dynamiczną sytuację, gdy podmiotowość somatyczna oraz podmiotowość transcendentna *personae humanae* spotykają się i harmonijnie współdziałają – traktuje autor jako klucz do zrozumienia psychosomatycznej jedności człowieka – zob. I d e m: *Osoba i czyn...*, cz. 3: *Integracja osoby w czynie*, s. 231–319.

³⁸ „Samostanowienie ujawnia transcendencję osoby w czynie. Transcendencja jednak sama przez się stanowi tylko jeden aspekt osobowego dynamizmu, odsłania niejako jeden jego biegun. Jeżeli wraz z nią czyn ludzki ujawnia podmiotową jedność i całość właściwej osobie struktury samo-posiadania oraz samo-panowania – to widzimy w tym właśnie owoc integracji” – ibidem, s. 234.

³⁹ Zob. I d e m: *Osobowa struktura...*, s. 427–428; I d e m: *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia...*, s. 485–486.

dę⁴⁰, natrafia się na wartości najwyższe⁴¹. Niniejszy dyskurs zamyka konkluzja autora: człowiek jawi się w całej pełni jako osoba; nie tylko jako sprawca własnych czynów, lecz zarazem – właśnie w rezultacie tych czynów – jako twórca samego siebie⁴².

Ludzkie „ja” objawia się w czynie – w dynamicznym momencie samoświadomości i samostanowienia – nie tylko „jako samo-posiadanie i samo-panowanie”, ale przede wszystkim jako „dążność do samospelnienia”⁴³. Toteż bez odpowiedzi nie może pozostać pytanie: w jakich warunkach spełnienie czynu oznacza jednocześnie osobowe spełnienie siebie⁴⁴? W tym miejscu K. Wojtyła, odsłaniając głębszy wymiar transcendencji osoby, odnajduje w antropologii adekwatny fundament etyki⁴⁵. Człowiek – jako rozumny i wolny podmiot – w urzeczywistnianiu autoteleologicznego dynamizmu (transcendencja wertykalna) musi otworzyć się na normatywną moc prawdy, właściwą jego sumieniu⁴⁶. Jeżeli bowiem – ontologicznie – każdy *actus humanus* jest jakimś spełnieniem osoby, to już na poziomie aksjologicznym owo spełnienie dokonuje się „nie tyle przez sam czyn, ile przez moralną dobroć tego czynu”⁴⁷.

Analiza sumienia w kontekście doświadczenia moralności⁴⁸ prowadzi K. Wojtyłę ku określeniu podstawowego kierunku wspomnianej transcen-

⁴⁰ Zob. T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 502–505.

⁴¹ Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 211–212.

⁴² K. Wojtyła: *Osobowa struktura...*, s. 428.

⁴³ Idem: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 388.

⁴⁴ Zob. Idem: *Osoba i czyn...*, cz. 2, rozdz. IV: *Samostanowienie a spełnienie*, s. 182–227.

⁴⁵ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 218.

⁴⁶ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 197.

⁴⁷ Ibidem, s. 187. K. Wojtyła zwraca uwagę na wyróżnienie przez św. Tomasza w *actus humanus*: (1) profilu przechodniego (*transiens*) – gdy ów czyn „zwraca się do przedmiotów poza człowiekiem”; (2) profilu nieprzechodniego (*immanens*) – gdy ten sam czyn „pozostaje w podmiocie”, wywołując w nim określony skutek: dobro lub zło moralne. Za genialne trzeba uznać stwierdzenie Akwinaty, że w wyniku działania sprofilowanego w wymiarze przechodnim, tj. w kierunku takiej czy innej aktywności twórczej, człowiek staje się dobrym (ewentualnie złym) tylko pod pewnym względem, np. staje się dobrym inżynierem, lekarzem itp. Dopiero wszakże kwalifikacja etyczna (wartość lub przeciwwartość moralna) – w wymiarze nieprzechodnim *actus humanus* – czyni człowieka dobrym lub złym – STh, I, q. 5 [*De bono in communi*]; K. Wojtyła: *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki i chrześcijański*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 470–471. „Spełniając czyn, spełniam w nim siebie, o ile tenże czyn jest »dobry«, tzn. zgodny z sumieniem (dodajmy: z dobrym czy też prawym sumieniem). Przez taki czyn ja sam »staję się« dobry i »jestem« dobry jako człowiek. [...] Przeciwnieństwem tego jest czyn niezgodny z sumieniem, czyn moralnie zły. Wówczas ja »staję się« zły i »jestem« zły jako człowiek. W tym też wypadku spełnienie czynu nie przynosi mi spełnienia siebie. Jest to raczej niespełnienie siebie” – Idem: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 390.

⁴⁸ Zob. Idem: *Osoba i czyn...*, s. 186–211.

dencji (stanowiącej esencjalną właściwość *persona humana*), a mianowicie przekraczania siebie w stronę prawdziwego dobra⁴⁹, szerzej – transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna⁵⁰. Wynika stąd jednoznacznie, że owa *veritas*, która dochodzi do głosu w prawym sumieniu, jest niezbywalną zasadą transcendencji osoby⁵¹. Wnioski płynące z tego faktu wydają się oczywiste: „Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samo-zależność, w której zawiera się zależność od prawdy. Ona to stanowi nade wszystko o duchowym dynamizmie osoby. Ona też równocześnie wskazuje na dynamikę spełnienia się osoby, jak i jej nie-spełnienia się w znaczeniu etycznym. [...] Zależność od tej prawdy konstytuuje osobę w jej transcendencji; transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności”⁵².

Persona humana i jej spełnienie pozostają zatem w koniecznym związku z transcendentnym wymiarem czynu zobiektywizowanym w ludzkim sumieniu⁵³. Tak rozumiany sens wolności człowieka skłania K. Wojtyłę do głębszej analizy pojęć „powinność” i „odpowiedzialność”⁵⁴. Pierwsze z nich uwypukla fakt, że wierność prawdzie sumienia – wyrażana w czynie – jest zarazem wiernością człowieka wobec własnego spełnienia się. Idąc za głosem sumienia, powinien on przeto konsekwentnie realizować „prawdziwe dobro”, które jest konstytutywne dla jego osoby⁵⁵. W tym właśnie widać, jak głęboko owa „prawdziwość” sprzęga się z powinnością. Nie chodzi przecież tylko o obiektywną słuszość norm moralnych *in abstracto*. Chodzi o „przeżycie tej prawdziwości, która wyraża się przekonaniem, czyli podmiotową pewnością, że taka lub inna norma wskazuje prawdziwe dobro. Im głębsze jest to przekonanie, tym mocniejsze wywołuje zobowiązanie, czyli powinność”⁵⁶.

⁴⁹ I d e m: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 389.

⁵⁰ I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 189–190.

⁵¹ To przede wszystkim ma na myśli K. Wojtyła, kiedy określa transcendencję jako „drugie imię osoby”: „Bez tej transcendencji – bez przekraczania i niejako przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy – osoba, podmiot osobowy, poniekąd nie jest sobą” – I d e m: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 389–390; por. T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 505.

⁵² K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 188–189.

⁵³ I d e m: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 390. „Na tym polega istotna wielkość sumienia, gdy jest ono prawe i mówi prawdę. Jeżeli nazywa się sumienie takie głosem Boga, to dlatego, że ujawnia ono to, w czym człowiek nie tylko »przekracza« poziome granice swojego podmiotu, ale także »przerasta siebie«, osiągając w tym równocześnie gruntowną zgodność z sobą. I właśnie ta zgodność z sobą, która urzeczywistnia się na gruncie transcendencji osoby, transcendentnego stosunku do prawdy, wchodzi jak gdyby w definicję samospełnienia, czyli autoteleologii człowieka” – I d e m: *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia...*, s. 487.

⁵⁴ Zob. I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 198–211.

⁵⁵ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 221.

⁵⁶ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 200.

Fundamentem wszelkich powinności jawi się powinność podmiotu osobowego względem siebie samego i swego samospełnienia. Przybiera ona formę moralnego imperatywu wynikającego wprost z faktu „bycia osobą”, czyli bytem, któremu należna jest afirmacja jego samego. Za najdoskonalszy zaś i najpełniejszy sposób wyzwania się powinności, dzięki swej istotnej treści oraz związanej z nią sile atrakcji, należy uznać – dostępne w doświadczeniu naturalnym jako „norma personalistyczna” – ewangeliczne przykazanie: „będziesz miłował”⁵⁷. Trudno nie dostrzec ścisłego związku tak rozumianej podmiotowej autorealizacji z powołaniem *persona humana*⁵⁸. Jak zauważa autor, każda powinność „daje w jakiś sposób znać o powołaniu osoby. W każdej bowiem odzywa się ów podstawowy »imperatyw«: być dobrym jako człowiek – nie być złym jako człowiek, a w imperatywie tym spotyka się niejako ontologia i aksjologia człowieka właśnie jako osoby. Wszystkie bardziej już szczegółowe powołania [...] sprowadzają się ostatecznie do tego zasadniczego i podstawowego”⁵⁹.

Analiza owego imperatywu-wezwania do spełnienia siebie, jakim jest powinność, rzuca światło na – właściwą tylko osobie – strukturę odpowiedzialności⁶⁰. Etymologicznie, w słowie „odpowiedzialność” mieści się słowo „odpowiadam”. Karol Wojtyła wyjaśnia ten związek na dwa sposoby. Z jednej strony odnosi go do otwartości bytu osobowego na apel aksjologiczny⁶¹. Wszak transcendencja osoby w czynie to jej zdolność do samodzielnego odpowiadania na wartości. Tak oto owa charakterystyczna aktywność ludzkiej woli przybiera w osobie – i jej działaniu – znamienity kształt, który autor nazywa „odniesieniem powinnościowym”, czy też po prostu: „odpowiedzialnością za wartość”⁶². I tu właśnie ujawnia się drugi sposób rozumienia niniejszego pojęcia, a mianowicie: odpowiedzialność za zgodność czynu z prawdą. Chodzi o to, by odpowiadając na wartość,

⁵⁷ Zob. I d e m: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986⁴, s. 41–45; I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 203.

⁵⁸ Zob. I d e m: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 228–231.

⁵⁹ I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 204. „Powinność – i to zarówno jako składnik całościowego powołania człowieka, jak też jako konkretna zawartość poszczególnego czynu – zdaje się szczególnie wiele mówić o transcendencji osoby. Poprzez nią ujawnia się z jednej strony realność tej transcendencji, z drugiej zaś – jej nie mniej realne granice, mianowicie granice rzeczywistości, w obrębie której człowiek ma spełniać siebie. Osoba jako specyficzna struktura samo-panowania i samo-posiadania najwłaściwiej realizuje się przez powinność” – ibidem, s. 205.

⁶⁰ Zob. ibidem, s. 205–211. „Powinność warunkuje odpowiedzialność, a równocześnie odpowiedzialność jest już jakoś obecna w konstytuowaniu się powinności” – ibidem, s. 208.

⁶¹ R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 223.

⁶² K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 207.

kierować dynamikę woli (intencjonalność) w sposób zgodny z prawdą o tej wartości i – jednocześnie – prawdą o osobie⁶³. Ma to bowiem ścisły związek ze „spełnieniem” działającego podmiotu – autourzeczywistnieniem jego osobowego „ja”⁶⁴. Innymi słowy: *persona humana* jest nie tylko odpowiedzialna za realizację *in actu* „jakiejs” wartości, ale każdorazowo ponosi też odpowiedzialność za realizację siebie samej (jako wartości)⁶⁵.

To prawda, że fenomen odpowiedzialności ma oparcie w owym *transcendere* osoby. Ale równie niepodważalny jest fakt, że transcendencja moralności (obiektywnego porządku moralnego) przerasta osobę ludzką. W ten sposób w doświadczeniu sumienia ujawnia się jeszcze jeden istotny aspekt odpowiedzialności, a mianowicie odpowiedzialność „przed kimś”⁶⁶. I choć ją także cechuje immanencja właściwa *persona humana*⁶⁷, to jednak odniesiona do płaszczyzny religijno-teologicznej, radykalnie ukazuje pierwszeństwo odpowiedzialności przed Bogiem. Zrozumiała stała się opinia K. Wojtyły, że mówienie o sumieniu jako o „głosie Boga” jest dla teologii faktem kluczowym⁶⁸.

Tak oto w poszukiwaniu integralnej prawdy o człowieku *humanum* spotyka się z *christianum*. Wszak nie sposób zamknąć charakterystyki elementów, które identyfikują *humanum* ludzkich działań – i tym samym transcendencję osoby – bez potwierdzenia i dopełnienia owej antropologii chrześcijańską myślą teologiczną. Teologia zaś odnajduje fundament bytowania i działania człowieka w Objawieniu, począwszy od polecenia Stwórcy: czyńcie sobie ziemię poddaną⁶⁹, przez fakt usytuowania ludzkiej egzystencji w wymiarze tajemniczego drzewa wiadomości dobrego i złego⁷⁰. Tu jednak *christianum* bynajmniej się nie kończy, ale całą potencjalnością wiary otwiera się na „moc Bożą i mądrość Bożą”⁷¹ w Jezusie Chrystusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Dopiero Chrystus – wedle

⁶³ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 223–224.

⁶⁴ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 207.

⁶⁵ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 223.

⁶⁶ „Odpowiedzialność »przed« zakłada odpowiedzialność »za«. Ten nowy aspekt odpowiedzialności, który niewątpliwie zawiera się w jej istocie, mówi bardzo wiele na temat przyporządkowania człowieka jako osoby do całego świata osób. W istocie bowiem tego aspektu odpowiedzialności tkwi, że jest to zawsze odpowiedzialność »przed kimś« – a więc przed osobą” – K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 208–209.

⁶⁷ „Jeżeli człowiek jako osoba jest tym, który sam siebie posiada i sam sobie panuje, to także dlatego, że zarówno sam za siebie odpowiada, jak też że poniekąd sam przed sobą odpowiada. [...] [Tym samym – A.P.] struktura odpowiedzialności jest najprzód właściwa osobie od wewnątrz” – ibidem, s. 210–211.

⁶⁸ Ibidem, s. 209.

⁶⁹ Rdz 1, 28.

⁷⁰ Rdz 2, 17; K. Wojtyła: *Teoria – „praxis”...*, s. 474.

⁷¹ 1 Kor 1, 24.

nauki Vaticanum II — przez Wcielenie i Odkupienie objawia pełnię prawdy o osobie ludzkiej. Syn Boży stał się człowiekiem, po to by człowieka przebóstwić, by go „wszczepić” w Boga⁷². Dlatego chrystocentryzm⁷³ — na poziomie *praxis* wiary — jest najpełniejszym wyrazem humanizmu chrześcijańskiego, w kontekście zaś teorii *persona humana* — nieodzowną wręcz podstawą budowania adekwatnej (personalistycznej) antropologii⁷⁴.

Wreszcie, podążanie za genialną myślą K. Wojtyły — papieża Jana Pawła II, sprawia, że otwiera się perspektywa transcendencji osoby w wymiarze społecznym. Odpowiedzialność „przed kimś” bowiem staje się — na zasadzie osobowego współistnienia i współdziałania — odpowiedzialnością „przed innymi” oraz odpowiedzialnością „za innych”⁷⁵. Każdy akt ludzki (*actus personae*), który ma za przedmiot drugą osobę, suponuje takie i tylko takie do niej odniesienie, jakie odpowiada jej osobowej godności. Oznacza to zatem uznanie podmiotowości wszystkich innych osób i co za tym idzie, radykalny wymóg afirmacji ich osobowej godności, czyli powinność bezinteresownej miłości⁷⁶.

1.1.2. Osoba w wymiarze daru

Soborowa *Konstytucja „Gaudium et spes”*, streszczając niejako wielowiekowe tradycje chrześcijańskiej antropologii⁷⁷, uroczyście proklamuje:

⁷² Z.J. Zdzybicka: *Personalistyczne podstawy...*, s. 120.

⁷³ Chrystocentryczną optykę adekwatnej antropologii wyraża — zdaniem K. Wojtyły — kluczowy fragment *Konstytucji „Gaudium et spes”*: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. [...] Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie” — KDK, n. 22; zob. K. Wojtyła: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972, s. 64–69. Chrystus jest „słowem” o osobie ludzkiej, bo w nowej rzeczywistości odkupienia właśnie *in Christo* człowiek uzyskuje godność Bożego przybrania, która jest zarazem „godnością wewnętrznej prawdy o człowieku” — por. RH, n. 11.

⁷⁴ „Jest naszym najgłębszym przekonaniem [...], że owo otwarcie ludzkiej *praxis* na Boga nie pozbawia *humanum* jego autentycznej treści i wartości, nie alienuje go. Wręcz przeciwnie — ono właśnie pozwala temu *humanum* odnaleźć się w pełnym wymiarze transcendencji, który tkwi głęboko w osobowej strukturze człowieka” — K. Wojtyła: *Teoria — „praxis”...*, s. 475.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 211.

⁷⁶ Zob. *I dem*: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 42–43; por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 221.

⁷⁷ K. Wojtyła: *Osobowa struktura...*, s. 430.

„[...] człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”⁷⁸. Ta jedyna w swym rodzaju wypowiedź ojców Soboru, nabrzmiała bogactwem ewokowanych sensów, dotyczy nade wszystko istotowej głębi ludzkiego bytu⁷⁹. Oto staje się jasne, że *transcendere* osoby znajduje kulminację w urzeczywistnieniu jej relacyjnego (komunijnego) wymiaru. Być osobą – to ostatecznie przekraczać siebie w stronę komunii z innymi osobami⁸⁰. Aby zatem odczytać wypisane u samych podstaw dynamicznej struktury *persona humana* „p r a w o d a r u”⁸¹, wypada – znów przede wszystkim za wytrawnym filozofem-„personalistą” oraz niedościgłym lektorem tajemnicy „początku”⁸² K. Wojtyłą/Janem Pawłem II – podjąć wysiłek poznawczy zgłębienia tego szczególnego „słowa”, które objawia osobę⁸³.

Prawdę o tym, że człowiek w żaden sposób nie może się spełnić w odseparowaniu się od ludzi (zamknięciu się w sobie), lecz spełnia się wyłącznie dzięki związkom z innymi osobami, unaocznia najpierw ta część personalistycznych analiz K. Wojtyły, którą sam autor nazywa „teorią uczestnictwa”⁸⁴, a następnie – jej teologiczne „wcielenie”, słusznie zwane Jana Pawła II antropologią „daru”⁸⁵. W końcu też, ze wszech miar

⁷⁸ KDK, n. 24.

⁷⁹ C. Caffarra: „*Familiaris consortio*” – Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della familia. „Anthropotes” 2001, s. 209.

⁸⁰ Idem: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 33, 39–40.

⁸¹ K. Wojtyła: *Osobowa struktura...*, s. 431.

⁸² Pojęcie „początek” znalazło się w podtytule pierwszej części wzmiankowanego cyklu katechez Jana Pawła II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Papież podkreśla w nich doniosłość, a zarazem aktualność odpowiedzi Chrystusa na pytanie faryzeuszów o nierozzerwalność małżeństwa („Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? [...] Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” – Mt 19, 4–6). „Jest to odpowiedź, w której zostały przywołane podstawowe, elementarne prawdy o człowieku – o człowieku jako mężczyźnie i kobiecie; odpowiedź, poprzez którą dostrzegamy same zręby ich tożsamości w wymiarach tajemnicy Stworzenia i zarazem w perspektywie tajemnicy Odkupienia” – Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 78–79.

⁸³ Dar osoby jest „słowem”, które ją objawia, jest „oknem” do intymnego wnętrza *personae humanae*. Konsekwencja tego jest oczywista: kto nie daje się w darze, pozostaje istotą nieznaną – por. S. Grygiel: *La filosofia della „communio personarum”*. „Anthropotes” 1999, s. 419.

⁸⁴ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, cz. 4: *Uczestnictwo*, s. 323–366; Idem: *Uczestnictwo czy alienacja?...*, s. 447–461; Idem: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 391–414.

⁸⁵ Zob. T. Styczeń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 137; T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 506–508.

zasadne okazuje się twierdzenie, że na miano adekwatnej zasługuje tylko taka antropologia⁸⁶, w której prawdziwa wspólnota (*communio personarum*) – budowana nie inaczej, jak właśnie wedle „logiki daru” – traktowana jest jako konstytutywny wymiar osobowej samorealizacji⁸⁷.

Koncepcja „uczestnictwa”, zamykająca tudzież wieńcząca dzieło *Osoba i czyn*, komunikuje kluczową dla integralnie rozumianego personalizmu myśl o prymacie osoby przed każdą wspólnotą. Podmiotowe „ja” zdolne jest w aktach poznania i miłości przekraczać siebie w stronę więzi (komunii) międzyosobowej. W spotkaniu zaś z drugim „ja” osoba nie tylko nie traci siebie⁸⁸, ale zyskuje konieczne potwierdzenie własnej podmiotowości. *Persona humana*, bytując i działając wspólnie z innymi osobami (w relacjach „ja” – „ty”), potencjalnie nadaje temuż bytowaniu i działaniu osobowy stygmat (autentycznie personalny wymiar wspólnoty: „my”), otwierając jednocześnie przestrzeń własnej autoafirmacji⁸⁹. Tak rozumiane „uczestnictwo” koncentruje się na wskazaniu ontycznej zasady relacyjnego wymiaru osoby. Chodzi mianowicie o tę właściwość podmiotowego „ja” (właściwość *persona humana*) – postrzeganego w społecznej strukturze bytowania i działania – której mocą człowiek zawsze zdolny jest urzeczywistniać „personalistyczną wartość swojego czynu”, a zarazem spełniać siebie jako osoba⁹⁰.

Świadomość, że drugi człowiek jest innym „ja” („bliźnim”⁹¹), w sposób zasadniczy determinuje relację do człowieczeństwa innych osób. W tym miejscu K. Wojtyły teoria „partycypacji” sięga korzeni ludzkiego bytu, zgłębiając komunijny wymiar *persona humana*. Nowy horyzont badawczy dynamicznej właściwości osoby („uczestnictwa”) określa doniosła teza: „Zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną war-

⁸⁶ Zob. Giovanni Paolo II: *Discorso del Santo Padre ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Familia* [31 V 2001]. „Anthropotes” 2001, s. 185–188.

⁸⁷ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 244; T. Styczeń: *L'antropologia della „Familiaris Consortio”*. „Anthropotes” 1993, s. 7–8.

⁸⁸ Zob. C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 34–35.

⁸⁹ „W swojej podstawowej postaci relacja: »ja« – »ty« nie wyprowadza mnie z własnej podmiotowości, owszem, [...] mocniej w niej osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej” – K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 398–399.

⁹⁰ I d e m: *Uczestnictwo czy alienacja?...*, s. 458–459. Integralnie personalistyczna K. Wojtyły teoria „partycypacji” zdecydowanie przeciwstawia się koncepcjom: indywidualizmu i totalizmu, identyfikowanym jako źródło alienacji, niszczącej transcendentálny charakter osoby – zob. I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 336–341.

⁹¹ „Bliźnim jest drugi człowiek nie tylko na zasadzie ogólnej tożsamości człowieczeństwa, ale przede wszystkim na zasadzie bycia drugim »ja«” – I d e m: *Uczestnictwo czy alienacja?...*, s. 451.

tość wszelkiego działania i bytowania »wspólnie z innymi«⁹². Nie ulega zatem wątpliwości, że dopiero ta najpierwotniejsza forma (podstawa) partycypacji⁹³ pozwala adekwatnie sprecyzować ontyczny oraz normatywno-etyczny profil jakiegokolwiek konkretnej wspólnoty osób (*communio personarum*).

Strukturalnie podstawowy: międzyosobowy wymiar wspólnoty, aktualizowany w relacji „ja” – „ty”, jest u swych początków uwarunkowany uświadomieniem faktu człowieczeństwa „innej osoby”, by następnie w przeżyciu jedynej i niepowtarzalnej osobowej podmiotowości „drugiego” dokonać swoistego „przeniesienia” nań własnego „ja”, z jednoczesnym „odebraniem” go jako „drugiego »ja«”⁹⁴. K. Wojtyła poświęcił wiele miejsca szczegółowemu wyjaśnieniu tegoż węzłowego dla całej „personalistycznej” antropologii wątku. Jego istotne pogłębienie⁹⁵ zawdzięczamy przede wszystkim cytowanemu już, ważnemu studium autora, zatytułowanemu *Osoba: podmiot i wspólnota*.

Człowiek jako „istota komunijna” (bytująca „wspólnie z innymi”) po-
niekąd dopiero w relacjach „ja” – „ty” uświadamia sobie swą osobową wartość (godność) i konsekwentnie angażuje się w jej realizację. Właśnie tej prawidłowości K. Wojtyła nie waha się ująć w kapitalnym wręcz stwierdzeniu, że podmiotowe „ja” jest niejako konstytuowane za pośrednictwem „ty”⁹⁶. Wyrażony w ten sposób najgłębszy sens idei „uczestnictwa” ujawnia najpierw zwrotny charakter każdej międzyosobowej relacji („ja” – „ty”). Skoro bowiem relacja do „ty” jest w swej istotowej strukturze zawsze odniesieniem do konkretnego (jedyne go w danym układzie), innego osobowego podmiotu, to jej specyfika polega na komplementarnej „zdolności wracania do tego »ja«, od którego wyszła”⁹⁷. Nie wystarczy przy tym rozumieć owej *relatio interpersonalis* w kategoriach czysto metafizycz-

⁹² I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 362.

⁹³ Za K. Wojtyłą można mówić o dwóch różnych – acz komplementarnych – formach „uczestnictwa”. Są one budowane na odmiennych systemach odniesienia. Pierwszy system, oparty na pojęciu członka wspólnoty, ujmuje osobę w relacji do różnych społeczności („my”), w których może ona uczestniczyć. Drugi system, z pojęciem „bliźni” jako punktem odniesienia, ujawnia, iż nie samą partycypację w tej czy innej wspólnocie, ale uczestniczenie w człowieczeństwie drugiej osoby (interpersonalna relacja: „ja” – „ty”) należy uznać za pierwotne i podstawowe – por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 251.

⁹⁴ Por. K. Wojtyła: *Uczestnictwo czy alienacja?*..., s. 450–453.

⁹⁵ Zdanie to podziela m.in. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 252.

⁹⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 398–399.

⁹⁷ Ibidem, s. 397–398. „Jeżeli relacja skierowana od »ja« do »ty« wraca do tego »ja«, od którego wyszła, to w tej zwrotności relacji (niekoniecznie jeszcze we wzajemności, czyli także w przeciw-relacji: »ty« – »ja«) zawiera się moment specyficznego konstytuowania się ludzkiego »ja« poprzez relację do »ty«. Moment ten nie stanowi jeszcze o wspólnocie, lecz ma znaczenie dla pełniejszego przeżycia siebie, swojego »ja«” – ibidem, s. 398.

nych, bez uwzględnienia uchwytnych fenomenologicznie (*in actu personae*) aktów: świadomości i przeżycia. Dopiero w dynamicznym ujęciu – zgodnie z maksymą *operari sequitur esse* – czytelny staje się proces owego *constituere* „ja” z nieodzownym udziałem „ty”. „Jeżeli »ja« [...] konstytuuje się poprzez swoje czyny i w ten sam sposób konstytuuje się również »ty« jako drugie »ja«, to na tej samej drodze konstytuuje się również relacja: »ja« – »ty« oraz relacyjne skutki tego układu w obu jego podmiotach: zarówno w »ja«, jak i w »ty«. Podmiot »ja« przeżywa relację do »ty« w działaniu, którego przedmiotem jest »ty«, i oczywiście *vice versa*. Poprzez to działanie skierowane przedmiotowo ku »ty« podmiot »ja« nie tylko przeżywa siebie w relacji do »ty«, ale także przeżywa w nowy sposób siebie w swojej własnej podmiotowości”⁹⁸.

Niniejszy „osobotwórczy” proces „uczestnictwa” – w którym „ty” staje wobec „ja” jako prawdziwe „drugie »ja«” – ma, rzecz jasna, w założeniu nie tylko udział świadomości (samo-świadomości), ale nade wszystko pełne zaangażowanie ludzkiej wolności. To dzięki samo-stanowieniu w relacji międzyosobowej („ja” – „ty”) zostaje ujawniona cała struktura osobowej podmiotowości „ja” i „ty”, struktura, w której każdy z podmiotów reprezentuje własną transcendencję i dążność do samospełnienia⁹⁹. Jeśli zaś podjęcie przez *persona humana* zadania „duchowych narodzin” oznacza nieuchronnie przyjęcie do swego wnętrza osoby „drugiego” i zezwolenie „drugiemu” na przyjęcie do jego wnętrza swej własnej osoby¹⁰⁰, to kluczową jawi się kwestia samej dyspozycji do „daru z siebie”, i to daru „bezinteresownego”.

Karol Wojtyła ukazuje to zagadnienie w całej wyrazistości: tylko ta osoba, która „siebie posiada” („samo-posiadanie”), może też siebie samą – bezinteresownie – oddać. I podobnie – jedynie ta osoba, która „sobie panuje” („samo-panowanie”), może z siebie samej uczynić dar: dar bezinteresowny. Tym samym, tylko ten osobowy podmiot, który „stanowi o sobie” („samo-stanowienie”), może stawać się darem dla innych. Tak oto objawia się istotny sens soborowej proklamacji: „[...] człowiek [...] nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”¹⁰¹. Pełne „osobotwórcze” współuczestnictwo w człowieczeństwie

⁹⁸ Ibidem, s. 400. Jak zauważa K. Wojtyła, rozpatrywana tu relacja „ja” do „ty” już stanowi rzeczywistą aktualizację układu międzyosobowego. Atoli do pełnego jego przeżycia dochodzi wówczas, gdy relacja ta ma charakter wzajemny (tak samo „drugi” czyni mnie swoim „ty”), czyli gdy dwie osoby stoją się dla siebie wzajemnie „ja” i „ty”, i w taki też sposób przeżywają swoje odniesienie. Dopiero wtedy możemy mówić o *communio personarum*, z właściwym jej międzyosobowym układem wzajemnych relacji: „ja” – „ty” – ibidem, s. 399.

⁹⁹ Por. ibidem, s. 401.

¹⁰⁰ Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 244–245.

¹⁰¹ KDK, n. 24; K. Wojtyła: *Osobowa struktura...*, s. 431.

„drugiego” staje się możliwe wtedy, gdy „ja” i „ty” trwają we wzajemnej afirmacji, potwierdzając czynami transcendentną wartość (godność) swych osób. W wymiarze etyczno-normatywnym oznacza to, że im głębsze, intensywniejsze, bardziej integralne jest w tych wzajemnych odniesieniach powiązanie „ja” i „ty”, „im bardziej przybiera charakter zawierzenia, oddania się, swoistej (tj. możliwej tylko w relacji osoby do osoby) przynależności, tym bardziej rośnie konieczność wzajemnej akceptacji i afirmacji »ja« przez »ty« w jego osobowej podmiotowości, w całej strukturze samo-posiadania i z całą prawidłowością osobowej transcendencji, która wyraża się w aktach sumienia. W ten sposób na gruncie relacji: »ja« – »ty« [...] rośnie też wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę, odpowiedzialność [...], która zarówno po stronie »ja«, jak i »ty« staje na drodze do samospełnienia, a jednocześnie warunkuje właściwy, tj. autentycznie osobowy, wymiar wspólnoty”¹⁰².

Jeśli u podstaw dynamicznej struktury osoby leży fundamentalne „prawo daru” – człowiek, stając się darem dla innych, najpełniej staje się sobą¹⁰³ – to jest czymś oczywistym, że o autentyzmie każdej osobowej więzi z „drugim” (aż po więź oblubieńczą małżonków) decyduje miłość¹⁰⁴. Tu myśl antropologiczna K. Wojtyły znajduje swe naturalne dopełnienie w refleksji etycznej. Emblematycznym tego wyrazem pozostaje często przezeń powoływana – będąca zarazem swoistym mottem dzieła *Miłość i odpowiedzialność* – treść normy personalistycznej: „[...] osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”¹⁰⁵. Wynikająca z owej uniwersalnej, naczelnej zasady etycznej powinność afirmowania człowieka „dla niego samego” oznacza *explicite* obowiązek darzenia go bezinteresowną miłością zarówno w postawie, jak i w konkretnym czynie.

Akt miłosnej afirmacji drugiej osoby „dla niej samej” jawi się najpierw jako działanie *par excellence* bezinteresowne. Poznając prawdę o własnym „ja” (i jednocześnie o każdym innym „ja”), osobowy podmiot odkrywa „w sobie” rzeczoną „normę personalistyczną”, by immanentnie („od środka”, „od swego wnętrza”) związać się jej normatywną mocą¹⁰⁶. Następuje swoiste samozwiązanie się prawdą o sobie, w którym proces osobowej autoidentyfikacji (samoodkrycia, samopoznania) w sposób konieczny jest złączony z realizacją imperatywu (samowezwania): afirmacji drugiego „ja” wedle miary własnego „ja” („jak siebie samego”) – tj. afirmacji drugiej osoby „dla niej samej”. Właśnie dlatego samopoznanie podmiotu bez real-

¹⁰² Idem: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 402.

¹⁰³ Idem: *Osobowa struktura...*, s. 431.

¹⁰⁴ Por. T. Styczeń: *L'antropologia della „Familiaris Consortio”...*, s. 10.

¹⁰⁵ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 42.

¹⁰⁶ Por. T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 506–507.

nego samozwiązania się prawdą o „ja” bynajmniej nie oznacza jeszcze pełni jego osobowej autoidentyfikacji. Przeciwnie, rozpoznając siebie wraz z samowezwaniem do miłowania „drugiej” osoby, podmiot odkrywa dopiero drogę ku owej pełni. W tym momencie jednak staje się już jasne, że niniejsza droga ku samospełnieniu prowadzi przez miłość¹⁰⁷. Ponieważ zaś racją i motywem prawdziwej *dilectio*¹⁰⁸ może być wyłącznie prawda (*logos*): kim w sobie samym jest *persona humana*, przeto koniecznym wyznacznikiem tej miłości – określającym etos daru osoby – pozostaje bezinteresowność¹⁰⁹.

Dotychczasowa analiza nie pozostawia wątpliwości, że afirmacja drugiej osoby „dla niej samej” może się dokonywać tylko dzięki miłości życzliwej (*amor benevolentiae*)¹¹⁰. Miłość w tym znaczeniu, tj. należąca osobie miłość w sensie właściwym, zarówno jako postawa (*bene-volentia*), jak i wypływający z niej czyn (*bene-ficentia*)¹¹¹, realizuje prawdziwe dobro „drugiego”. Charakterystyczne jest tu nie tyle pragnienie drugiej osoby, jako możliwej odpowiedzi na własną ontyczną niepełność, ile pragnienie, by spełniło się – rozpoznane „sercem” w przeżyciu miłującego – wewnętrzne piękno osoby (*verum*). W efekcie druga osoba będzie kochana, i to już nie ze względu na posiadane przymioty, które przecież może utracić, lecz z racji tajemnicy, jaką jest sama w sobie – z racji jej powołania do pełni dobra (*bonum*), powołania do pełni istnienia¹¹².

Wprowadzana w czyn bezinteresowna miłość życzliwa stanowi zatem warunek *sine qua non* spełnienia się każdej *persona humana*. Ontycznie „skazany” na miłość osobowy podmiot¹¹³, lekceważąc prawdę o sobie, ryzykuje rozbiciem swej strukturalnej spójności, a w konsekwencji – sięgającym samej głębi ludzkiego „ja” rozłamem i autodestrukcją. I odwrotnie: jeśli podmiot immanentnie wezwany do interpersonalnej więzi

¹⁰⁷ Por. I d e m: *L'antropologia della „Familiaris Consortio”...*, s. 18–19.

¹⁰⁸ Prawdziwa miłość jest w istocie miłością wyboru określaną przez klasyków terminem *dilectio*. Owa *dilectio* powstaje przez sąd rozumu, który kieruje wolę w stronę poznanego osobowego dobra – por. STh, I–II, q. 26, a. 3

¹⁰⁹ Por. T. S t y c z e ń: *L'antropologia della „Familiaris Consortio”...*, s. 12.

¹¹⁰ „Życzliwość to tyle, co bezinteresowność w miłości: »Nie pragnę ciebie jako dobra«, ale: »Pragnę twego dobra«, »Pragnę tego, co jest dobrem dla ciebie«. [...] Przez życzliwość przybliżamy się najbardziej do tego, co stanowi »czystą istotę« miłości. Taka też miłość najbardziej doskonalili swój podmiot, najpełniej rozwija zarówno jego istnienie, jak i istnienie tej osoby, do której się zwraca” – K. W o j t y ł a: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 78.

¹¹¹ Por. T. S t y c z e ń: *L'antropologia della „Familiaris Consortio”...*, s. 21; I d e m: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 106.

¹¹² Por. R. B u t t i g l i o n e: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 154–155; S. G r y g i e l: *La filosofia della „communio personarum”...*, s. 405.

¹¹³ „Odkrywając sam siebie w sobie, odkrywam w sobie prawdę o każdym drugim [...]. I sam popadam przez to w »potrzask« prawdy o każdym drugim, wiążąc się jej normatywną mocą” – T. S t y c z e ń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 506–507.

z „drugim” spełnia to wezwanie w aktach wolnego wyboru¹¹⁴, to prawdziwa miłość wewnętrznie go scala i konsoliduje oraz sprawia, że staje się on pełniej człowiekiem¹¹⁵.

Miłość, zawsze zmierzająca ku swej pełni¹¹⁶, nie zatrzymuje się na życzliwości (*amor benevolentiae*). Szczytem aktualizacji komunijnego wymiaru *persona humana* jest miłość oblubieńcza – z tym, co w niej wyjątkowe i specyficzne, a mianowicie „oddaniem siebie”¹¹⁷. I tu rodzi się istotne pytanie: czy w ogóle osoba może oddać się drugiej osobie? Jak należało się spodziewać, niemało miejsca wyjaśnieniu tej kwestii poświęca K. Wojtyła. Autor wskazuje dwie znamienne właściwości osoby. Posiadający wolną wolę osobowy podmiot jest mianowicie panem samego siebie (*sui iuris*). Z tego zaś wynika druga specyficzna właściwość: człowiek (osoba) ze swej natury jawi się jako *alteri incommunicabilis* – byt nieprzekazywalny¹¹⁸, a to w konsekwencji oznacza, że nie może siebie komukolwiek odstąpić, przekazać, czy też oddać. Przytoczenie argumentacji za tym przemawiającej nie sprawia większego problemu. Wszak „w porządku natury nie można mówić o oddaniu osoby innej osobie, zwłaszcza jeśli to oddanie rozumiemy w znaczeniu fizycznym. To, co osobowe, wyrasta ponad jakąkolwiek formę oddania, a z drugiej strony przywłaszczenia sobie w sensie fizycznym. Osoba jako taka nie może być cudzą własnością, tak jak rzecz”¹¹⁹. Jak zatem wytłumaczyć istotę miłości oblubieńczej? Otóż to, co niemożliwe w porządku natury (w znaczeniu fizycznym), staje się możliwe w porządku miłości (w znaczeniu moralnym). Paradoksalnie, właśnie w ontycznej niedostępności osoby zakorzenia się jej zdolność do dawania siebie, stawania się darem dla innych¹²⁰. Paradoks ten ma podwójny sens: po pierwsze – dynamika osoby oraz prawa rządzące jej istnieniem i rozwojem przesądzają o tym, że może ona

¹¹⁴ „Wybór [...] polega na tym, że akceptuję jego »ja«, czyli afirmuję osobę – a w ten sposób poniekąd »wybieram go w sobie«, czyli w moim »ja«, nie mam bowiem innego dostępu do drugiego człowieka jako »ja«, jak tylko poprzez moje »ja«” – K. Wojtyła: *Uczestnictwo czy alienacja?...*, s. 454.

¹¹⁵ Por. T. Styczeń: *L'antropologia della „Familiaris Consortio”...*, s. 19–20.

¹¹⁶ Zob. KDK, n. 24.

¹¹⁷ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 87–92.

¹¹⁸ Jak zauważa K. Wojtyła, „owa nieprzekazywalność czy też niedostępność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, ze samostanowieniem, z wolną wolą. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój” – ibidem, s. 26; zob. też J.F. Crosby: *L'incommunicabilità della persona umana*. „Anthropotes” 1993, s. 159–187.

¹¹⁹ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 88.

¹²⁰ „W naturę bytu osobowego wpisał Stwórca możliwość i władzę dawania siebie, a ta możliwość jest ściśle zespolona z właściwą osobie strukturą samoposiadania i samopanowania, z tym że jest *sui iuris et alteri incommunicabilis*” – Idem: *O znaczeniu miłości oblubieńczej*. (Na marginesie dyskusji). RF 1974, nr 2, s. 166.

wyść z siebie, by owo nieprzekazywalne i niedostępne „ja” uczynić własnością „drugiego”; po wtóre – osoba, oddając się w miłości drugiej osobie, ani nie niszczy, ani nie dewaluuje swego „ja”; wręcz przeciwnie, ubogaca je i rozwija w znaczeniu etyczno-moralnym¹²¹.

Dynamizm i charakter miłosnego otwarcia się osoby na osobę (antropologiczny wymiar daru) można zrozumieć w pełni nie inaczej, jak tylko w świetle Objawienia, czyli – wedle proklamacji Soboru Watykańskiego II – „w misterium Słowa Wcielonego”¹²². Dopiero przyjęcie *stricte* teologicznego punktu widzenia, a ściśle – wybór perspektywy chrystocentrycznej, przynosi adekwatną odpowiedź na wszelkie wątpliwości wokół postulowanego antropologicznego sensu miłości oblubieńczej. Bóg stał się „jednym z nas”, aby w „szaleństwie Krzyża” przez bezinteresowny Dar z siebie – najwyższy wyraz wiernej i nieodwołalnej miłości Stwórcy do swego stworzenia – pomóc człowiekowi na nowo odkryć sens istnienia, zagubiony na skutek grzechu¹²³. W ten sposób dzieło Odkupienia – czytelny znak „antropocentryki Boga” – objawia, wypowiedziane do końca, Słowo Boga o *persona humana*¹²⁴. W optyce owego centralnego wydarzenia historii zbawienia: aktu definitywnego Samo-objawienia się i Samo-oddania się Syna Bożego człowiekowi¹²⁵, oświetlona zostaje prawda o fundamentalnym powołaniu osoby ludzkiej, by „stać się darem”. Oblubieńcza istota takiej miłości, zarówno tej skierowanej ku Bogu (Osobie), jak i ku człowiekowi (osobie), *in radice* zawiera się w Krzyżu. Boski Oblubieniec – jedyny Odkupiciel człowieka, w krzyżowej Ofierze przynosi Dar Kościołowi – Oblubienicy. Sakramentem zaś tego Daru, a zarazem głównym źródłem obdarowania Kościoła jest Eucharystia. Uobecniając i odnawiając Ofiarę Chrystusa, „Eucharystia wnika w tajemnicę Miłości, która w Bogu samym jest niestworzonym Darem, a w Jego zbawczym Planie stanowi najwyższe, osobowe źródło wszelkiego obdarowania człowieka i świata”¹²⁶.

¹²¹ Por. I d e m: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 89. „Miłość wyrывa niejako osobę z [...] naturalnej nienaruszalności i nieodstępności. Miłość bowiem sprawia, że osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. Oznacza to pewną rezygnację z owego *sui iuris* oraz z owego *alteri incommunicabilis*. Miłość idzie poprzez taką rezygnację, kieruje się jednak tym głębokim przeświadczeniem, że rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie – do rozszerzenia i wzbogacenia egzystencji osoby. Jest to jakby prawo »ekstazy« – wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim. W żadnej innej formie miłości prawo to nie realizuje się w sposób tak wyraźny, jak w miłości oblubieńczej” – ibidem, s. 112–113.

¹²² KDK, n. 22.

¹²³ RH, n. 10.

¹²⁴ Por. T. S t y c z e Ń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 522–523.

¹²⁵ Por. ibidem, s. 524.

¹²⁶ K. W o j t y ł a: *Znak sprzeciwu*. Paris 1980, s. 96; por. EE, n. 11.

Chrystocentryczny kontekst mają słowa Zbawiciela wyrażające ów głęboki paradoks człowieka: „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je”¹²⁷. Jak zauważa autor dzieła *Miłość i odpowiedzialność*, w niniejszym zdaniu Chrystus odsłania samo jądro miłości oblubieńczej, która winna się zrealizować w życiu każdej osoby. Objawione tu podstawowe prawo ludzkiej egzystencji i rozwoju niesie klarowne przesłanie: droga do spełnienia wiedzie wyłącznie przez oddanie siebie. Kształt tego niezwykłego daru rodzi się we wnętrzu osoby w rezultacie dojrzałego postrzegania wartości oraz gotowości woli, by swe niedostępne i nieprzekazywalne „ja” uczynić czyjąś własnością. Miłość oblubieńcza nie jest zatem czymś przypadkowym w życiu wewnętrznym osoby; wręcz przeciwnie – stanowi radykalną „krystalizację całego ludzkiego »ja«”¹²⁸. Nawiązując zaś do języka Ewangelii, wypada – za K. Wojtyłą – stwierdzić, że miłość tę specyfikuje nieodwołalna decyzja takiego „zadysponowania” swym „ja”, która właściwie oznacza: „dać duszę”¹²⁹. Toteż pojęcie miłości oblubieńczej (w znaczeniu ścisłym) odnosi się zawsze do – poprzedzonego łaską powołania – związku dwojga osób: albo wyłącznego i całkowitego oddania się Bogu w dziewictwie (beżzenności dla królestwa niebieskiego)¹³⁰, albo nierozdzielnej komunii małżeńskiej mężczyzny i kobiety.

1.1.3. Małżeńska *communio personarum*

Mocą osobowego aktu wyboru, tj. aktu nieodwołalnej zgody małżeńskiej, w którym – wedle praw i woli Stwórcy – mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie oddają i siebie przyjmują, zostaje ukonstytuowana „głęboka wspólnota życia i miłości”. „Węzeł ten, święty ze względu na dobro zarówno małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie zależy od sądu ludzkiego. To sam Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele”¹³¹. Niniejsze passusy soborowej *Konstytucji „Gaudium et*

¹²⁷ Mt 10, 39.

¹²⁸ Por. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 89.

¹²⁹ Por. ibidem, s. 113. Autor przytoczone zdanie Jezusa (Mt 10, 39) odczytuje następująco: „Kto by chciał ocalić duszę swoją, ten ją straci, a kto by utracił duszę swoją dla mnie, ten ją znajdzie” – ibidem, s. 89.

¹³⁰ Zob. ibidem, s. 223–228; Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 3: *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 44–66.

¹³¹ KDK, n. 48.

spes” stanowią znakomitą odpowiedź Kościoła na dyktowany „znakami czasu” postulat odnowy *institutum matrimonii* w duchu chrześcijańskiego personalizmu¹³². Co więcej, to doniosłe magisterium – zwłaszcza w kontekście całej teocentrycznej antropologii konstytucji z emblematycznym stwierdzeniem pewnego podobieństwa „pomiędzy jednością Osób Boskich a jednością dzieci Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”¹³³ – określa *implicite* metodologiczny horyzont dalszych badań nad wspomnianą instytucją, powstałą z Bożego Źródła¹³⁴.

Taki właśnie kierunek pogłębienia doktryny *de matrimonio* programowo przejął papież Jan Paweł II. Nader dobitnym tego świadectwem pozostaje papieska proklamacja, że adekwatne rozumienie małżeńskiej *communio personarum* to postrzeganie jej *in Trinitate*, czyli wedle miary „obrazu Bożego”¹³⁵. Asumpt do głoszenia tej kluczowej tezy daje ojcu św. bezpośrednio prawda biblijnego „początku”: „Stworzył [...] Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”¹³⁶. Przyjęta bowiem perspektywa teologiczna, z oryginalną papieską hermeneutyką daru¹³⁷, prowadzi do jednoznacznej konkluzji, że „obrazem i podobieństwem Boga stał się człowiek nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także poprzez komunie osób, którą stanowią od początku mężczyzna i niewiasta. Funkcją obrazu jest odzwierciedlać [...] swój pierwowzór. Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże »od początku« nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska Komunia Osób”¹³⁸. Konsekwentnie zatem archetypu¹³⁹ owej *intima*

¹³² Zob. A. Miralles: *Amor y matrimonio en la „Gaudium et spes”*. „Lateranum” 1982, s. 295–354; L.C. Bernal: *Genesis de la doctrina sobre el amor conyugal de la Constitución „Gaudium et spes”*. EThL 1975, s. 49–81; A. Sarmiento: *El „nosotros” del matrimonio. Una lectura personalista del matrimonio como comunidad de vida y amor*. „Scripta Theologica” 1999, s. 71–102.

¹³³ KDK, n. 24.

¹³⁴ Zob. A. Scola: *Il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia. Riflessione sintetica*. „Anthropotes” 1999, s. 356–357.

¹³⁵ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 50. Por. też A. Scola: *Antropologia, etica e scienza*. „Anthropotes” 1985, s. 220–223.

¹³⁶ Rdz 1, 27. „Objawiona prawda o człowieku jako »obrazie i podobieństwie Boga« stanowi niezmienną podstawę całej chrześcijańskiej antropologii” – MD, n. 6.

¹³⁷ Hermeneutykę daru określa papież nowym wymiarem, nową zasadą rozumienia i tłumaczenia teologiczno-antropologicznego fundamentu osoby oraz małżeńskiej *communio personarum* – Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 51; por. W. Chudy: *Obszary filozoficzne...*, s. 231.

¹³⁸ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 40.

¹³⁹ Zob. E. Wolicka: *Biblijny archetyp człowieka*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 159–183.

communitas vitae et amoris należy szukać nie gdzie indziej, tylko w samym Bogu – w trynitarnej tajemnicy Jego Życia.

Antropologiczne pogłębienie nauki o małżeństwie w aspekcie chrystologiczno-trynitarnej, zainicjowane w cyklu katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* i obecne już w adhortacji *Familiaris consortio*, swój w pełni dojrzały kształt znajduje w listach apostolskich Jana Pawła II: *Mulieris dignitatem* (1988) oraz *Gratissimam sane* (1994)¹⁴⁰. W ślad za Chrystusem, powołującym w rozmowie z faryzeuszami doniosłe słowa z Księgi Rodzaju: „Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. [...] Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem”¹⁴¹, papież oświecla pierwotną sakralną rzeczywistość komunii małżeńskiej¹⁴² prawdą Nowego Przymierza, czyli ostatecznym Samoobjawieniem się Trójjedynego Boga – niezgłębionej tajemnicy życia wewnętrznego Ojca, Syna i Ducha Świętego. Píše Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem*: „Bóg, który pozwala się poznać ludziom przez Chrystusa, jest jednością Trójcy: jednością w komunii. W ten sposób zostaje rzucone nowe światło również na to podobieństwo i obraz Boga w człowieku, o jakim mowa w Księdze Rodzaju. To, że człowiek stworzony jako mężczyzna i kobieta jest obrazem Boga, znaczy nie tylko, iż każdy z nich z osobna jest podobny do Boga, będąc istotą rozumną i wolną. Znaczy to również, że mężczyzna i kobieta stworzeni jako »jedność dwojga« we wspólnym człowieczeństwie są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego”¹⁴³.

W *Liście do rodzin „Gratissimam sane”*, budując „krok po kroku” analogię trynitarnej, Jan Paweł II penetruje głębie biblijnej antropogenezy. I tak jak poprzednio (w przywołanym wcześniej magisterium ojca św.), hermeneutyczna egzegeza „początku” stanowi próbę odpowiedzi na pytanie: co znaczy dla bytu osobowego – w jego wymiarze indywidualnym (*persona humana*)¹⁴⁴ i społecznym (małżeńska i rodzinna

¹⁴⁰ Por. A. S c o l a: *Il disegno di Dio sulla persona...*, s. 330–332.

¹⁴¹ Mt 19, 4–5. Pełny tekst źródłowy, do którego *explicite* odnosi się Chrystus, jest następujący: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” – Rdz 1, 27; „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” – Rdz 2, 24.

¹⁴² J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

¹⁴³ MD, n. 7.

¹⁴⁴ Konstruowana na modelu teologicznym Boskiej Komunii Osób, trynitarnej wykładnia struktury osoby stanowi – w ujęciu Jana Pawła II – „najgłębszy rys teologiczny tego wszystkiego, co można powiedzieć o człowieku” – I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 40; por. W. C h u d y: *Obszary filozoficzne...*, s. 228–232.

communio personarum)¹⁴⁵ – być „obrazem Boga”? Już na wstępie papież zwraca uwagę na znamieny fakt, że stwórcze słowo Boże w wydarzeniu (momencie) kreacji człowieka dopełnione jest zwrotem: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”¹⁴⁶. „Stwórca jak gdyby wchodził w siebie przed stworzeniem człowieka, szukając wzoru i natchnienia w tajemnicy swojego Bytu, która poniekąd już tutaj objawia się jako Boskie »My«”¹⁴⁷. Nie sposób przecenić ważności tej konstatacji dla dalszego zgłębiania sensu soborowej wypowiedzi o „pewnym podobieństwie pomiędzy jednością Osób Boskich a jednością dzieci Bożych”¹⁴⁸. Jeśli pozostać w obszarze klasycznej myśli personalistycznej, owo biblijne *locus theologicus* potwierdza *explicite* to, co stanowi o wewnętrznej tożsamości każdej osoby: mężczyzny i kobiety. „Tożsamość ta – to zdolność do życia w prawdzie i miłości – to potrzeba prawdy i miłości jako wymiaru życia osobowego. Tego rodzaju potrzeba [...] otwiera człowieka równocześnie na Boga oraz na wszystko, co istnieje – otwiera go w sposób szczególny na drugiego człowieka, otwiera go ku życiu »w komunii«. Otwiera mężczyznę i kobietę w stronę małżeństwa i rodziny”¹⁴⁹. W ten sposób zostaje dobitnie wyartykułowana Boska *veritas* o powołaniu małżonków do odnalezienia się w bezinteresownym darze z siebie¹⁵⁰ razem z fundamentalną prawidłowością ich osobowego istnienia: „[...] bytowania w prawdzie, które służy miłości”¹⁵¹. „Być dla drugiego” w małżeństwie to przekraczać siebie w stronę *communio personarum* – komunii poznania i miłości¹⁵².

Nie wyczerpuje to, rzecz jasna, teologicznej głębi orędzia z Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz”. Skoro małżeństwo jawi się jako komunia osób ukonstytuowana przez dar¹⁵³, to – za Janem Pawłem II – wypada podkreślić, że owo małżeńskie bezinteresowne oddanie się osób jest „głęboko osadzone w Darze Boga-Stwórcy i Boga-Odkupi-

¹⁴⁵ „Poprzez tę analogię, która wyraża się już na początku, w Księdze Rodzaju, dochodzimy do wyodrębnienia ludzkiego rodzicielstwa, a więc także ludzkiej rodziny. Kluczem do tego jest bardzo mocno uwydatniona w tym samym tekście zasada »obrazu« i »podobieństwa« Boga samego (por. Rdz 1, 26)” – Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 6.

¹⁴⁶ Rdz 1, 26.

¹⁴⁷ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 6.

¹⁴⁸ KDK, n. 24.

¹⁴⁹ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 8.

¹⁵⁰ Zob. KDK, n. 24.

¹⁵¹ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 11.

¹⁵² C. Caffarra: *O całościowym, osobowym ujęciu małżeństwa chrześcijańskiego w najnowszej teologii katolickiej*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4: *Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 344–346; C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 33, 35.

¹⁵³ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 51–68.

ciała”¹⁵⁴. W Osobie Ducha Świętego zatem należy widzieć twórcę prawdziwej komunii małżeńskiej. Wszak to właśnie Duch Ojca i Syna – Miłość i Dar w wewnętrznym życiu Trójcy, jest jednocześnie Źródłem wszelkiego obdarowania¹⁵⁵. To w Nim dokonuje się istotowe zespolenie małżonków z tajemnicą trynitarnego „My”¹⁵⁶.

Pełniejsze wyświeślenie ontycznego związku małżeńskiej *communio personarum* z misterium Trójjedynego Boga umożliwia optyka niedościgłych analiz „teologii ciała”, autorstwa Jana Pawła II. Stwórca wpisał bowiem w serce mężczyzny i kobiety dar komunii – tajemniczą rzeczywistość Swego obrazu i podobieństwa, nie inaczej, jak tylko na poziomie ich płciowej tożsamości¹⁵⁷. Dlatego Chrystusowe nawiązanie do „początku” w przywołanej ewangelicznej rozmowie z faryzeuszami¹⁵⁸ sprowadza się w istocie do apelu, by spojrzeć na mężczyznę i kobietę (męża i żonę) spojrzeniem Stwórcy, by stanąć u samego Źródła i przyjrzeć się im w zwierciadle. Tym zwierciadłem zaś – „oknem” ukazującym małżonków w całym bogactwie zróżnicowanej płciowo osobowej struktury, „oknem” dosięgającym nieogarnionych głębin Stwórczego Pierwowzoru – jest ich własne ciało¹⁵⁹. Czyż to nie w prawdzie swych ciał są oboje obrazem Stwórcy, odbiciem wiecznej Komunii Osób? A jeśli tak, to czy można się dziwić, że antropologia (teologia) daru małżeńskiego okazuje się antropologią (teologią) ich ludzkiego ciała¹⁶⁰?

¹⁵⁴ Por. I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 11.

¹⁵⁵ „W Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, [...] przez Ducha Świętego Bóg bytuje »na sposób« daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem [...], z którego jakby ze źródła (*fons vivus*) wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń: obdarowanie istnieniem wszystkiego poprzez akt stworzenia; obdarowanie człowieka łaską poprzez całą ekonomię zbawienia” – DV, n. 10.

¹⁵⁶ Zob. I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 6, 8.

¹⁵⁷ Por. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2: *Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. S t y c z e ń. Lublin 1998, s. 90.

¹⁵⁸ Mt 19, 3–9.

¹⁵⁹ Por. T. S t y c z e ń: *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II-go „Teologii ciała”*. „Znak” 1982, s. 345–346. „Okno ciała” umożliwia wgląd do wnętrza podmiotowego „ja” innym osobom, ponieważ „na zewnątrz” tylko ciało czyni człowieka dostępnym i komunikowalnym. Toteż analiza antropologiczna i postrzeganie *persona humana* w „oknie czynu” domagają się – jak to uczynił K. Wojtyła – Jan Paweł II – niejako otwarcia „okna ciała”. W konsekwencji, staje się oczywiste ważne założenie metodologiczne adekwatnej antropologii: „czytaniu człowieka w ciele i poprzez ciało” winno zawsze towarzyszyć „czytanie człowieka w czynie i poprzez czyn” – I d e m: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 96–97.

¹⁶⁰ Por. I d e m: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 136.

Jeśli osoba jawi się jako byt komunijny: „ja” dla „ty” i „ty” dla „ja”, to paradygmat ten w odniesieniu do owego „głębokiego zjednoczenia, będącego wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób”¹⁶¹, radykalnie postuluje „oblubieńczy sens ciała” mężczyzny i kobiety. Jan Paweł II naucza, że ciało, wyrażające „kobiecość »dla« męskości” oraz „męskość »dla« kobiecości”, objawia cały istotowy sens małżeńskiej *communio personarum*, komunii budowanej na fundamencie daru osoby. Ciało zaświadcza zatem o niniejszej „podstawowej prawidłowości osobowego bytowania”, a jednocześnie zaświadcza o stworzeniu jako „podstawowym obdarowaniu” oraz o Miłości jako źródle, „z którego zrodziło się to obdarowanie i dar”¹⁶². Wynika stąd jednoznacznie, że powstanie „jedności dwojga” – w akcie zgody małżeńskiej identyfikującej wzajemną wymianę darów osoby – zasadza się na męsko-kobiecej dwoistości w łonie samej konstytucji człowieczeństwa. Owo somatyczne zróżnicowanie determinuje następnie treść „wspólnoty całego życia” męża i żony: określa kształt ich personalnej komunikacji „w prawdzie i miłości” oraz całą dynamikę relacji międzyosobowych w małżeństwie¹⁶³.

Trynitarna wykładnia komunii małżeńskiej (analogia trynitarna), prowadzona w optyce „teologii ciała”, ujawnia *explicite* leżącą u podstaw *institutum matrimonii* zasadę ontologiczną¹⁶⁴. Jest nią miłość małżeńska, którą Jan Paweł II nazywa „wewnętrzną zasadą i trwałą mocą komunii”¹⁶⁵. Miłość ta „zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza”¹⁶⁶. O kształcie takiej *amor coniugalis* przesądza fakt, że pochodzi ona z najwyższego Źródła – Boga, który jest Miłością¹⁶⁷. Myśl ta, soborowej proveniencji, podjęta przez papieża Pawła VI w encyklice

¹⁶¹ KDK, n. 48.

¹⁶² Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 54. Dalej zaś papież naucza: „Męskość-kobiecość – czyli płeć – jest pierwotnym znakiem obdarowania stwórczego, a równocześnie uświadomionego przez człowieka jako mężczyznę-kobietę i niejako pierwotnie »przeżytego« daru. Z takim znaczeniem »płeć« wchodzi do teologii ciała” – ibidem.

¹⁶³ „Mężczyzna i kobieta, którzy dzięki związkowi małżeńskiemu »już nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem« (Mt 19, 6), w wewnętrznej łączności osób i działań świadczą sobie wzajemną pomoc i posługę, doświadczając sensu swojej jedności i coraz pełniej ją osiągają” – KDK, n. 48; por. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 3..., s. 35–36.

¹⁶⁴ Zob. W. Chudy: *Obszary filozoficzne...*, s. 231–232.

¹⁶⁵ FC, n. 18.

¹⁶⁶ Ibidem, n. 13.

¹⁶⁷ Jan Paweł II przytacza w tym kontekście słynny *passus*, który sformułował w swej pierwszej encyklice: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” – RH, n. 10.

Humanae vitae, rzuca światło na małżeńską realizację miłości wedle jej naturalnych (Boskich) przymiotów¹⁶⁸. Jest to najpierw miłość, w której małżonkowie osiągają niezwykłą „jedność w ciele”, a mianowicie: „ja” żony staje się poniekąd własnym „ja” męża, „ja” męża – własnym „ja” żony¹⁶⁹. Owo zjednoczenie mężczyzny i kobiety – owoc konstytutywnej decyzji złożenia daru z siebie dla drugiego i przyjęcia daru drugiego – jako odzwierciedlenie Boskiej Komunii Osób może zaś oznaczać tylko komunię nieodwołalną „nieodwracalnością daru”¹⁷⁰. Czytelnym symbolem nieodwołalności tudzież niepodzielności tychże darów okazuje się zresztą ludzkie ciało. Przyjęcie osoby w darze ciała to nie „wybieranie w drugim”, branie czegoś od drugiego, wprost przeciwnie – to przyjęcie go „na zawsze”: nieodwołalnie i niepodzielnie („bez reszty”), czyli w całej prawdzie jego osobowego bytu¹⁷¹. Wynika stąd oczywista konkluzja, że miłość małżeńska jest przede wszystkim pełna i jako taka – musi pozostać wierna i wyłączna aż do śmierci¹⁷².

W ten sposób zyskują swój trwały, niepodważalny fundament dwa istotne przymioty instytucji małżeństwa: jedność i nierozzerwalność. Otóż, małżeńską *communio personarum* mogą ukonstytuować wyłącznie dwie osoby odmiennej płci: mężczyzna i kobieta, które wnoszą w małżeństwo całe specyficzne bogactwo osobowościowe (nie tylko biologiczne), korelujące z ich odrębnością na płaszczyźnie ludzkiej. Wyznacznikiem rzeczowego przymiotu jedności małżeńskiej jest przeto odwołanie się do naturalnego wymiaru obu płci: męskości i kobiecości, nie inaczej jak tylko na zasadzie ich jednakowej godności¹⁷³. Podkreślając monogamiczność

¹⁶⁸ Zob. HV, n. 8–9; por. G. P i a n a z z i: *L'amore coniugale. Sue componenti e sua collocazione nei confronti della carità e dell'amicizia*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. T r i a c c a, G. P i a n a z z i. Roma 1976, s. 302–305.

¹⁶⁹ Por. J a n P a w e ł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 107.

¹⁷⁰ Por. T. S t y c z e ń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 114. Ontyczna struktura *persona humana* implikuje prawdę, że istotą aktu darowania się osoby jest jego nieodwracalność. Dar osoby jest darem tylko wtedy, gdy jest nieodwołalny – por. K. W o j t y ł a: *Rodzina jako „communio personarum”...*, s. 356–361.

¹⁷¹ Ciało w swej prawdzie („nagości”) obrazuje niepodzielne osobowe „ja”. Toteż – jak zauważa T. Styczeń – „dar ciała i przyjęcie ciała z uwagi na nieoddzielność ciała-obrazu osoby od osoby-pierwowzoru obrazu oznacza tę właśnie całkowitość i niepodzielność przyjęcia »ty« przez »ja« i »ja« przez »ty« i zarazem całkowitość i niepodzielność oddania się »ja« dla »ty« i »ty« dla »ja«. Całkowite przyjęcie zakłada, innymi słowy, totalny respekt dla integralności tego, kim jest przyjmowany, przyjęcie odpowiedzialnej troski o jego nienaruszalność” – T. S t y c z e ń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 119.

¹⁷² Zob. HV, n. 9; por. C. C a f f a r r a: *La teologia del matrimonio con riferimento al C.I.C.* In: *Teologia e Diritto canonico*. [Studi Giuridici. Vol. 12]. Città del Vaticano 1987, s. 155–156.

¹⁷³ Sobór Watykański II mocno akcentuje „jednakową godność osobową kobiety i mężczyzny”. Znamienne jest, iż – zdaniem ojców Soboru – właśnie przez pryzmat tej równo-

związku małżeńskiego, Jan Paweł II stwierdza, że małżonkowie „powołani są do ciągłego wzrostu w tej komunii poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru. Owa komunია małżeńska ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety i jest wzmacniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co mają, i tego, czym są. Stąd taka komunია jest owocem i znakiem potrzeby głęboko ludzkiej”¹⁷⁴. Skoro zaś realizacja jedności małżeńskiej oznacza związek jednego mężczyzny i jednej kobiety, to jest oczywiste, że takiej komunii radykalnie zaprzecza poligamia. „Przekreśla ona wprost zamysł Boży, który został objawiony nam na początku, gdyż jest przeciwna równej godności osobowej mężczyzny i kobiety, oddających się sobie w miłości całkowitej, a przez to samo jedynej i wyłączonej”¹⁷⁵.

Jeśli do istoty daru osób należy jego nieodwołalność, to wzajemny dar oblubieńców tworzący „głęboką wspólnotę życia i miłości”¹⁷⁶ winien być integralny i dlatego definitywny. W taki sposób – wedle pierwowzoru Boskiego „My” – zostaje ukonstytuowana „jedność dwojga”: nierozłączna komunია mężczyzny i kobiety¹⁷⁷. Nie inaczej odczytuje dziś Kościół normatywną treść słów Chrystusa: „A tak już nie są dwoje, ale jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”¹⁷⁸ – Boską prawdę o istotnym przymiocie nierozzerwalności małżeństwa¹⁷⁹. W opinii Jana Pawła II znamienne w tym względzie pozostają słowa soborowej *Konstytucji „Gaudium et spes”*: „Ta wewnętrzna jedność, jako wzajemne oddanie się sobie dwóch osób, a także dobro dzieci wymagają pełnej wierności

ści ukazuje się w pełnym świetle „potwierdzona przez Pana jedność małżeństwa” – KDK, n. 49. Jan Paweł II z kolei na kanwie proklamacji „autentycznej osobowej godności każdego z małżonków” naucza, że owe „dwa somatycznie zróżnicowane podmioty uczestniczą na równi w zdolności życia »w prawdzie i miłości«”. Zdolność ta, natury duchowej, odzwierciedla osobową konstytucję człowieka. Odzwierciedla ją wspólnie z ciałem. „Przez to mężczyzna i kobieta są predysponowani do ukształtowania »komunii osób«. Kiedy łączą się z sobą w małżeństwie jako »jedno ciało«, to zjednoczenie obojga winno równocześnie stanowić jedność »w prawdzie i miłości«. Wtedy posiada ono dojrzałość właściwą ludzkim osobom – stworzonym na obraz i podobieństwo Boga” – I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 8.

¹⁷⁴ Ibidem, n. 19.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ KDK, n. 48.

¹⁷⁷ I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 7.

¹⁷⁸ Mt 19, 6.

¹⁷⁹ Czytelnym świadectwem współczesnej troski Kościoła o obronę nienaruszalnej zasady nierozzerwalności małżeństwa jest nauczanie papieskie Jana Pawła II, w którym ważne miejsce zajmuje cykl środowych katechez: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Warto przy tym zaznaczyć, że do przywołanych słów Chrystusa wprost odnoszą się pierwsze katechezy zatytułowane: *Chrystus odwołuje się do „początku”*.

małżonków i zobowiązują ich do nierozłącznej jedności”¹⁸⁰. I dlatego papież wyraża przekonanie, że „podstawowym obowiązkiem Kościoła jest potwierdzanie z mocą – jak to uczynili ojcowie Soboru – nauki o nierozzerwalności małżeństwa [...]. Należy na nowo przypomnieć radosne orędzie o bezwzględnie wiążącej mocy owej miłości małżeńskiej, która w Jezusie Chrystusie znajduje swój fundament i siłę. Zakorzeniona w osobowym i całkowitym obdarowaniu się małżonków i wymagana dla dobra dzieci, nierozzerwalność małżeństwa znajduje swą ostateczną prawdę w zamyśle Bożym wyrażonym w Objawieniu: Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje ją jako owoc, jako znak i wymóg miłości absolutnie wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus Pan żywi dla swego Kościoła”¹⁸¹.

Miłość oblubieńcza spełnia się dynamicznie w wiernej i wyłącznej „jedności głęboko osobowej”; kierując się „od osoby do osoby”, chce objąć integralne *bonum personae*¹⁸². Dlatego złączeni w „jedno ciało”, małżonkowie są powołani, by stać się „jednym sercem” i „jedną duszą”¹⁸³. Na tym jednak prawdziwa miłość się nie zatrzymuje, ale prowadzi męża i żonę do największego oddania, dzięki któremu – przez dar nowego życia – stają się współpracownikami Stwórcy¹⁸⁴. Wypływająca z Boskiego Źródła *amor coniugalis* jest z natury swej płodna¹⁸⁵. W niniejszej teologicznej perspektywie – wyznaczonej nauką Soboru Watykańskiego II – Jan Paweł II ukazuje naturalne skierowanie małżeństwa ku jego instytucjonalnym celom¹⁸⁶. Sięgając do biblijnych „korzeni”, papież postrzega *ordinatio naturalis* komunii małżeńskiej dwutorowo, z jednoczesnym uwypukleniem istotnej koherencji owych celów (celowości),

¹⁸⁰ KDK, n. 48.

¹⁸¹ FC, n. 20. Zagadnienie istotnych przymiotów małżeństwa zostanie pełniej naświetlone w dalszej części pracy – pkt 2.1.

¹⁸² Por. KDK, n. 49.

¹⁸³ Por. FC, n. 13.

¹⁸⁴ Por. FC, n. 14; zob. KDK, n. 50.

¹⁸⁵ Por. HV, n. 9.

¹⁸⁶ W tym miejscu wypada zaznaczyć, że soborowa *Konstytucja „Gaudium et spes”* dwukrotnie *explicite* wymienia jeden instytucjonalny cel (celowość) małżeństwa: „Instytucja małżeńska i miłość małżeńska z natury są ukierunkowane na prokreację i wychowanie potomstwa, a to stanowi jakby ukoronowanie powołania małżonków” – KDK, n. 48; „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury ukierunkowane są na płodność i wychowanie potomstwa” – KDK, n. 50. Wszelako jednocześnie ojcowie Soboru we wspomnianej konstytucji ujawniają – niewymieniony z nazwy – inny jeszcze instytucjonalny cel, co wynika ze słów: „Węzeł ten, święty ze względu na dobro zarówno małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie zależy od sądu ludzkiego. To sam Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele” – KDK, n. 48; i dalej: „Małżeństwo nie zostało jednak ustanowione jedynie w celu zrodzenia dzieci, bowiem nierozwiązywalny charakter przymierza pomiędzy osobami i dobro potomstwa wymagają, aby również wzajemna miłość małżonków, okazywana we właściwym porządku, rozwijała się i dojrzewała” – KDK, n. 50.

wyznaczonej jednością prawdy „obrazu Bożego”. Z jednej strony powołaniem małżeńskiej *communio personarum* jest bycie odbłaskiem doskonałości (*sacrum*) wewnętrznego życia Osób Trójcy Przenajświętszej, z drugiej zaś – odzwierciedleniem stwórczej mocy Boga. Precyzyjnie budowana, papieska analogia trynitarna swe podstawy czerpie z Objawienia, a ściśle – z dwóch „tradycji” Księgi Rodzaju.

Starsza, „relacja jahwistyczna” zawiera opis odrębnego stworzenia kobiety, znajdujący kulminację w słowach: „Uczyńmy mu pomoc jemu podobną”¹⁸⁷, i dalej: „[...] stają się jednym ciałem”¹⁸⁸. Przekaz ten to ukazanie perspektywy osobowego spełnienia się małżonków we wzajemnym bezinteresownym darze z siebie, w harmonii z oblubieńczą „logiką” męskości i kobiecości. W „jedności dwojga” są oni od „początku” wezwani, by odkrywać integralny sens człowieczeństwa, tj. bytować nie tylko „obok siebie”, czy nawet „razem z sobą”, ale przede wszystkim „jedno dla drugiego”, i w ten sposób pomagać sobie wzajemnie w „byciu człowiekiem”. Człowieczeństwo – wedle trafnego ujęcia Jana Pawła II – oznacza zawsze wezwanie do komunii: w wymiarze doczesnym – powołanie do międzyludzkiej komunii osób, a w wymiarze nadprzyrodzonym – fundamentalne powołanie do udziału w Komunii Osób Boskich¹⁸⁹.

Młodsza, „relacja kapłańska”¹⁹⁰ przedstawia z kolei stworzenie człowieka mężczyzną i kobietą i obdarzenie ich błogosławieństwem płodności¹⁹¹. Opis ten wiąże sens istnienia małżeńskiej „jedności dwojga” z wydarzeniem „głęboko ludzkim” i „wysoce religijnym” – wyrażającym „specjalne uczestnictwo” małżonków w stwórczym dziele Boga, jakim jest zrodzenie dziecka¹⁹². Swoistą rekapitulacją egzegezy natchnionego tekstu są słowa papieża zawarte w *Liście do rodzin*: „Jedność dwojga nie zamyka małżonków, nie jest dla nich samych. Jest otwarta w kierunku nowego życia i nowej osoby. Małżonkowie jako rodzice są zdolni obdarzyć życiem istotę do nich samych podobną, nie tylko »kość z ich kości i ciało z ich ciała« (por. Rdz 2, 23), ale obraz i podobieństwo Boga – czyli osobę. [...] To, że mają stać się rodzicami, oznacza życiodajne współdziałanie ze Stwórcą. Współpracować ze Stwórcą w powołaniu do życia nowych istot ludzkich, to znaczy przyczynić się do przekazania obrazu i podobieństwa Boga”¹⁹³.

¹⁸⁷ Rdz 2, 18.

¹⁸⁸ Rdz 2, 24.

¹⁸⁹ Por. MD, n. 7.

¹⁹⁰ Rdz 1, 27–28.

¹⁹¹ Por. Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 104.

¹⁹² EV, n. 43.

¹⁹³ Idem: *Litterae Familiis...*, n. 8.

Tak oto w papieskim magisterium wyraźnie rysuje się adekwatny kształt instytucjonalnych celów małżeństwa. Akcentowana przez Jana Pawła II integralność „obrazu Bożego”, a także definiowany przezeń ontyczny i egzystencjalno-dynamiczny profil *amor coniugalis* implikują komplementarność *finis matrimonii*, ich wewnętrzną korelację i wzajemne przenikanie. Jednocześnie zaś *explicite* objawia się autonomia owych celów, wykluczająca ich jakiegokolwiek – deprecjonujące – hierarchiczne podporządkowanie¹⁹⁴. Węzłowe dla całej „teologii ciała” słowa Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”¹⁹⁵, dają asumpt, by objąć w małżeństwie analogią trynitarną – tak samo – z jednej strony zorientowane ku *sacrum* Trójcy Świętej „dobro małżonków”, z drugiej – ich uczestnictwo w stwórczej mocy Trójjedynego Boga, czyli „zrodzenie i wychowanie potomstwa”¹⁹⁶.

1.2. Przymierze małżeńskie w optyce sakramentalno-eklezyjologicznej

„Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁹⁷. Niniejsza proklamacja ojców Soboru Watykańskiego II z pierwszej strony *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* określa dziś główny kierunek odnowionej eklezyjologii¹⁹⁸. Niemala w tym zasługa posoborowego magisterium papieskiego, a zwłaszcza nauczania Jana Pawła II. Niepodważalny w rzeczy samej pozostaje wkład papieża Polaka w ukazywanie chrystologiczno-eklezyjalnych, a zarazem głęboko

¹⁹⁴ Prezentowana przez współczesne Magisterium teologiczna wizja małżeństwa wykazuje nieadekwatność podziału celów małżeństwa kanonicznego na cele pierwszorzędne i drugorzędne, jak to było w CIC 1917 (can. 1013 § 1).

¹⁹⁵ Rdz 1, 26; por. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 32.

¹⁹⁶ Por. KPK 1983, kan. 1055 § 1. Zob. rozwinięcie tego wątku – pkt 2.2.

¹⁹⁷ KK, n. 1.

¹⁹⁸ Zdaniem K. Rahnera, zarówno przytoczone, jak i podobne określenia Kościoła, zwłaszcza *universale salutis sacramentum* (KK, n. 48; DM, n. 1) czy *humanae salutis sacramentum* (KK, n. 59), należy uznać za jedno z najbardziej aktualnych i oryginalnych wypowiedzi w eklezyjologii Soboru – K. Rahner: *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*. In: *Idem: Schriften zur Theologie*. Bd. 10. Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, s. 424; zob. też W. Kasper: *Die Kirche als universales Sakrament des Heiles*. In: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Festschrift für Karl Rahner*. Hrsg. E. Klinger, K. Wittstadt. Freiburg–Basel–Wien 1984, s. 221–239.

osobowych podstaw sakramentalności Kościoła oraz całego życia chrześcijańskiego.

Nie jest dziełem przypadku, że nie kto inny, lecz właśnie mistrz antropologii chrześcijańskiej Jan Paweł II, podejmując – na kanwie „klasycznego” tekstu z Listu do Efezjan 5, 21–33¹⁹⁹ – wysiłek nowego odczytania „wielkiej karty” chrześcijańskiego małżeństwa²⁰⁰, dociera do samych korzeni autoświadomości Kościoła: odwiecznie ukrytej w Bogu Tajemnicy. Ze znakomitych papieskich analiz „teologii ciała” stopniowo wyłania się prawda o *sacramentum matrimonii*, poczynawszy od stwierdzenia, że „ciało” – widzialny znak rzeczywistości niewidzialnej: duchowej i Boskiej – wchodzi w ontyczną strukturę sakramentu²⁰¹, po ukazanie doniosłości, konstytutywnego dla *sacramentum matrimonii* i kościelnego porządku sakramentalnego, aktu Wcielenia Syna Bożego. Właśnie w Chrystusie, słusznie nazywanym Prasakramentem²⁰², Tajemnica odwiecznie ukryta w Bogu staje się widzialna. W znaku „widzialności Niewidzialnego”, tj. w historycznym wydarzeniu Chrystusa i Kościoła, Bóg udziela się człowiekowi w swej transcendentnej prawdzie i miłości. W ten sposób nierozrwalna jedność Mistycznego Ciała z Chrystusem – Jego Głową, stanowi ostateczne objawienie i urzeczywistnienie *mysterium magnum*²⁰³. W centrum owej Tajemnicy, a tym samym w centrum małżeństwa staje Odkupiciel, w Nim objawia się i dopełnia dzieło odwiecznej miłości Stwórcy do człowieka.

¹⁹⁹ „Dla Papieża Ef 5, 21–33 jest klasycznym i »niezwykłym tekstem« oraz »zwierciadłem kluczowych i syntetycznych słów Jezusa o małżeństwie«. Głębsze poznanie »wielkiej karty małżeństwa chrześcijańskiego« ułatwi zrozumienie nauki Ojca Świętego” – J. Kudasiewicz: *Chrześcijańskie małżeństwo „wielką tajemnicą” (Ef 5, 21–33)*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 175.

²⁰⁰ Papieskie nauczanie o sakramencie małżeństwa w ramach cyklu środowych katechez poświęconych małżeństwu i rodzinie (druga część) nosi tytuł *Sakrament* – Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4...

²⁰¹ Zob. ibidem, s. 23.

²⁰² Cytowany tu K. Rahner nazywa Misterium Wcielenia „praformą sakramentu” (*Urform des Sakraments*), samego Chrystusa zaś – „Prasakramentem” (*Ursakrament*) – zob. K. Rahner: *Kirche und Sakramente*. Freiburg 1960, s. 14; Idem: *Die Ehe als Sakrament*. In: Idem: *Schriften zur Theologie*. Bd. 8. Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 530; por. E. Schillebeeckx: *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*. Mainz 1965², s. 25.

²⁰³ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 48.

1.2.1. Sakrament najpierwotniejszy

„Komunia miłości pomiędzy Bogiem i ludźmi, stanowiąca zasadniczą treść Objawienia – wedle ujęcia adhortacji *Familiaris consortio* – znajduje swój wymowny wyraz w przymierzu oblubieńczym zawartym pomiędzy mężczyzną i kobietą”. Ich miłosna więź „staje się obrazem i znakiem przymierza łączącego Boga z Jego ludem”²⁰⁴. Tę podstawową prawdę o „początku” przypomniał Chrystus²⁰⁵, kiedy wskazał na małżeństwo jako najpierwotniejsze „uwidocznienie” i urzeczywistnienie zbawczego planu Boga w tajemnicy stworzenia²⁰⁶. Mąż i żona zespoleni w prawdzie i miłości jako dzieci Boże, przybrani za synów w jedynym, odwiecznie umiłowanym Synu, już wówczas zostali powołani do tej szczególnej komunii na podobieństwo jedności Osób Boskich²⁰⁷. Sens proklamacji Zbawiciela, nawiązującej do fundamentalnego biblijnego tekstu o małżeństwie: „[...] stworzył ich jako mężczyznę i kobietę [...]; już nie są dwoje, lecz jedno ciało”²⁰⁸, nie pozostawia wątpliwości. Małżeństwo jako sakrament najpierwotniejszy – znak skutecznie przenoszący w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu Tajemnicę²⁰⁹ – ujawnia o d „p o c z ą t k u” swój wymiar sakralny i sakramentalny. Ustanowione w kontekście pierwszego Przymierza ze Stwórcą, naturalne małżeństwo miało służyć przekazywaniu kolejnym pokoleniom „sakramentu stworzenia”²¹⁰, czyli całego dziedzictwa łaski: nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania człowieka przez Ojca w Umiłowanym Synu²¹¹.

Nie tracąc z pola widzenia owej chrystocentrycznej perspektywy, Jan Paweł II autorytatywnie objaśnia prawdę „początku”: sytuację pierwotnego obdarowania oblubieńców bytem i łaską, stan ich pierwotnej niewinności i sprawiedliwości. Antropologiczną tudzież *stricte* teologiczną refleksję na ten temat otwiera papieska egzegeza odnoszącego się do małżonków pasusus Księgi Rodzaju: „[...] nie odczuwali nawzajem wstydu”²¹². Zdaniem ojca św., niniejsze słowa wyrażające afirmację tego, „co immanentnie oso-

²⁰⁴ FC, n. 12.

²⁰⁵ Zob. Mt 19, 3–9.

²⁰⁶ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 37.

²⁰⁷ KDK, n. 24.

²⁰⁸ Mt 19, 4–5; por. Rdz 2, 24.

²⁰⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

²¹⁰ W nauczaniu Jana Pawła II związek małżeński jawi się jako integralna część i centralny punkt „sakramentu Stworzenia”. W takiej perspektywie małżeństwo jest *par excellence* sakramentem najpierwotniejszym – *I d e m*: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 51.

²¹¹ Zob. Ef 1, 4–6.

²¹² Rdz 2, 25.

bowe, w tym, co kobiece i męskie”, ukazują istnienie w samym sercu małżeńskiej *communio personarum* niezwykle międzypersonalnej komunikacji²¹³. Dzięki komunii osób konstituuje się – w całej swej radykalnej prostocie i czystości – „osobowa intymność” wzajemnych odniesień. „Owej pełni »zewnętrznej« widzialności, o jakiej stanowi nagość »fizyczna« [...], odpowiada »wewnętrzna« pełnia widzenia człowieka w Bogu, to znaczy wedle miary »obrazu Boga«”²¹⁴. W ten oto sposób, zgodnie z wymogiem prawdy o godności osoby, objawia się miłość oblubieńcza – wyraz interpersonalnej afirmacji małżonków²¹⁵. Mężczyzna i kobieta (mąż i żona), dokonując wolnego wyboru w przymierzu miłości²¹⁶ – bogaci darem drugiej osoby, ale i własnym obdarowaniem²¹⁷ – doświadczają sensu swego spełnienia.

Analiza sytuacji „uszcześliwiającego początku” i twórczego obdarowania małżonków – a także zjawiska ujawnionej hermeneutycznie absorpcji wstydu przez miłość²¹⁸ – prowadzi nurt papieskiej egzegezy biblijnej ku tajemnicy pierwotnej niewinności. Jan Paweł II zauważa, że autor relacji jahwistycznej w Rdz 2, 23–25 ukazuje wieńczące misterium Stworzenia niezwykle „świętowanie człowieczeństwa”²¹⁹. W samym centrum twórczego promieniowania Miłości, która niesie z sobą moc konsekracyjną²²⁰, pierwotna niewinność mężczyzny i kobiety (męża i żony) staje się ikoną ich nadprzyrodzonego szczęścia – stanu świętości małżonków²²¹. W tym miejscu papież dochodzi do kulminacyjnej konstatacji: w osobie ludzkiej, która jest szczytem Boskiego obdarowania, a najpełniej w małżeńskiej *communio personarum* u „początku” dziejów objawiona zostaje sakramentalność całego stworzenia. Małżeństwo zaś – najpierwotniejszy sakrament – jawi się jako widzialny i skuteczny znak zbawczej ekonomii. Jej źródłem jest tajemnica Trójjedynego Boga: „[...] tajemnica prawdy i miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo”²²².

²¹³ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 49–50.

²¹⁴ Ibidem, s. 50.

²¹⁵ Zob. KDK, n. 24; I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 11.

²¹⁶ FC, n. 11.

²¹⁷ Zob. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 63–64.

²¹⁸ Por. ibidem, s. 59. „Mężczyzna i kobieta widzą siebie (wedle Rdz 2, 25) jakby wzrokiem samej tajemnicy Stworzenia [...]. Ich wzajemne widzenie [...] ma wewnętrzny wymiar uczestnictwa w widzeniu samego Stwórcy – w tym widzeniu, o którym kilkakrotnie mówi tekst kapłański »widział Bóg, że było dobre..., że było bardzo dobre«” – ibidem, s. 50.

²¹⁹ Ibidem, s. 68.

²²⁰ Ibidem, s. 59.

²²¹ Ibidem, s. 68; zob. J. B a j d a: *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 195–197.

²²² Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

Już świadectwo zapisane w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, a jeszcze pełniej – oświecona przez Jana Pawła II – teologia Listu do Efezjan, jednoznacznie wskazują, że rzeczywistość stworzenia mężczyzny i kobiety jest przeniknięta ich odwiecznym wybraniem w Chrystusie: powołaniem do świętości przez łaskę przybranego synostwa²²³. Od początku zatem nadprzyrodzony dar – łaska sprawiedliwości i pierwotnej niewinności – staje się udziałem małżonków ze względu na Tego, który odwiecznie był umiłowany przez Ojca. W wymiarach czasu i historii obdarowanie to uprzedza przyjęcie Syna Bożego w ludzkim ciele i odkupienie dokonane przez Jego Krew²²⁴.

Dopiero taka, tzn. chrystologiczna, optyka ujawnia integralny sens „najpierwotniejszego sakramentu”. Biblijne słowa: „[...] stają się jednym ciałem”²²⁵, już nie tylko wyrażają ukonstytuowanie podstawowej ludzkiej wspólnoty, która obdarowana mocą pro-kreacji, służy kontynuowaniu kreacji, tj. przedłużaniu dzieła stworzenia²²⁶. Jak podkreśla Jan Paweł II, ustanowienie małżeństwa oznacza jednocześnie realizację Boskiego zamysłu zbawczego. Odpowiadająca odwiecznemu wybraniu mężczyzny i kobiety²²⁷ inicjatywa zbawcza wzięła swój początek od Boga-Stworzyciela, a nadprzyrodzoną skuteczność – utożsamianą z samym aktem stworzenia człowieka w stanie pierwotnej niewinności – od umiłowanego Syna. Małżeństwo zatem miało służyć nie tylko przedłużaniu dzieła stworzenia (prokreacji), ale także „przenoszeniu na dalsze pokolenia ludzi samego »sakramentu stworzenia«, czyli nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania człowieka przez Ojca w przedwiecznym Synu – owoców, jakimi człowiek został obdarowany przez Boga w samym akcie stworzenia”²²⁸.

Kiedy ludzkie szczęście zostaje dramatycznie przerwane upadkiem pierwszych rodziców i nad całą ludzkością ciąży widmo grzechu i śmierci²²⁹, jutrzienka nadziei – prorocтво Protoewangelii²³⁰, zwiastuje Odku-

²²³ „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli” – Ef 1, 4–5.

²²⁴ Zob. Ef 1, 6–7; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 49–50.

²²⁵ Rdz 2, 24.

²²⁶ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 66.

²²⁷ Por. Ef 1, 4.

²²⁸ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 51.

²²⁹ Zob. Rdz 3.

²³⁰ Rdz 3, 15; por. MD, n. 11. Nadzieję, zakotwiczoną w niezachwianej wierności Boga zawsze dochowującego Przymierza, streszcza retoryczne pytanie: czy „dramat człowieka upadłego, lecz usiłującego powstać i ocalić prawdę swego bycia mógł nie poruszyć i nie stać się dramatem Tego, z którego stwórczego: »Bądź« i »Dobrze, bardzo dobrze, że jesteś«,

piciela, który przyjdzie na ziemię, by odwołać się do „początku” i przemówić do „serca” człowieka²³¹. Wcielenie Syna Bożego przyniesie kulminację Objawienia i pełnię daru Przenajświętszej Trójcy. Co istotne, człowieczeństwo mężczyzny i kobiety zostanie oświecone czynem-miłością samego Boga, który daje się ludzkości jako Życie świata. *Redemptor hominis* – mocą Wcielenia zjednoczony z każdym człowiekiem²³² – ujawni do końca głębię ludzkiego „wnętrza”. Wypełnione Bogiem, odkupione serca małżonków staną się na nowo sakramentem: znakiem i narzędziem Bożego Daru. W tym szczytowym objawieniu jedności człowieka („nowy Adam”) oraz oblubieńczej jedności wspólnotowej („Oblubieniec – Oblubienica”), w samym centrum dziejów ludzkich staje Odkupiciel – Serce i Źródło prawdziwej jedności²³³.

Nieprzypadkowo zatem Jan Paweł II w teologicznej refleksji nad istotą objawionej prawdy o małżeństwie koncentruje swą uwagę na Chrystusie odwołującym się do „człowieka wewnętrznego”, tj. człowieka dotkniętego skutkami grzechu pierworodnego, ale jednocześnie noszącego w swym sercu niezmiennie treść Prawa²³⁴, czyli etos „początku” – powołanie odkrycia i odzwierciedlenia w małżeńskiej autorealizacji Boskiego Pierwowzoru²³⁵. Chrystusowe słowa z Kazania na górze: „[...] kto pożądlawie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”²³⁶, rzucają światło na problem transparencji owego wizerunku. Tak jak pierwotną godność „obrazu i podobieństwa Bożego”, czyli świętość komunii małżeńskiej oraz samych małżonków, wyrażał symboliczny fakt, że oboje „byli nadzy, nie odczuwali nawzajem wstydu”, tak w sytuacji sprzeniewierzenia się prawdzie „początku” – kiedy skutek złamania Przymierza ze Stwórcą „obraz Boży” został „przyćmiony”²³⁷ – mężczyzna i kobieta przeżywają „narodziny wstydu”²³⁸. W stanie grzechu „nagość” ujawnia wy-

człowiek zaistniał i jest?” – T. Styczeń: „Początek” wyrazić „sercem”. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 12.

²³¹ Jana Pawła II „teologia ciała” konsekwentnie podąża za Chrystusem tropem kluczowych słów, które Odkupiciel człowieka wypowiedział o małżeństwie. W kolejnej odsłonie papież nawiązuje do Jezusowej proklamacji z Kazania na górze: „Słyszeliście, że powiedziano: »Nie cudzołóż«. A Ja wam powiadam: każdy, kto pożądlawie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5, 27–28) – zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2...

²³² Zob. KDK, n. 22.

²³³ Zob. RH, n. 7–9; por. J. Bajda: „Chrystus odwołuje się do serca”. *Wokół problemu interioryzacji*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 163.

²³⁴ Por. Rz 2, 15.

²³⁵ Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 22–23; T. Styczeń: „Początek” wyrazić „sercem”..., s. 6–7.

²³⁶ Mt 5, 28.

²³⁷ Zob. MD, n. 9.

²³⁸ Por. Rdz 3, 10.

obcowanie z Miłości, która była źródłem pierwotnego obdarowania małżonków. Tę sytuację opresji, w jakiej znaleźli się pierwsi rodzice, określa papież mianem „zawstydzienia człowieczeństwem”. Jest to „zawstydzienie wewnętrznym odejściem od tego, dzięki czemu człowiek w samej tajemnicy stworzenia stanowił »obraz Boży« zarówno w swym osobowym »ja«, jak też w międzyosobowej relacji, poprzez pierwszą komunie osób”²³⁹. Fenomen wstydu²⁴⁰ pozostaje zatem wymownym znakiem, iż człowiek pomimo tragicznej niewierności wciąż nosi w sercu, które go oskarża, własny „początek”²⁴¹.

Chrystus apelujący do serca „człowieka pożądliwości” uświadamia mężczyźnie i kobiecie potencjalne zagrożenie ich jedności (*una caro*), odpowiadającej prawdzie „obrazu Bożego”²⁴². W fenomenologicznym opisie stanu utraconej niewinności Jan Paweł II podkreśla najpierw, że właśnie wstyd odsłania owo konstytutywne pęknięcie wewnątrz człowieka, skutkujące rozbiciem jego naturalnej, duchowo-cieleśnej jedności. W ciełe, które nie jest już poddane duchowi zgodnie z ideałem pierwotnej harmonii, ogniskuje się stałe „zarzewie oporu” względem ducha, co permanentnie zagraża duchowej (moralnej) spoistości osoby ludzkiej. W sytuacji grzechu ciało ludzkie – wedle ekspresyjnych słów papieża – „przestało czerpać z tej mocy ducha, która wynosiła je na poziom obrazu Bożego”²⁴³.

Zachwianie osobowej integracji własnego ciała „człowiek pożądliwości”²⁴⁴ odczuwa przede wszystkim na poziomie płciowości – w seksualnej relacji do drugiego człowieka – pozostającej w bezpośrednim związku z powołaniem mężczyzny i kobiety, by stać się „jednym ciałem”²⁴⁵. Jeśli grzech pierworodny skutkuje w każdym z nich realnym zagubieniem poczucia obrazu Bożego, co objawia się wstydem ciała, to – zdaniem papieża – w całokształcie odniesień mężczyzna – kobieta (mąż – żona) tenże

²³⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 31.

²⁴⁰ Papież naucza o podwójnym znaczeniu wstydu: „[...] wstyd wskazuje na zagrożenie wartości i równocześnie wartość tę wewnętrznie zabezpiecza” – ibidem, s. 34; zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, rozdział: *Metafizyka wstydu*, s. 156–172.

²⁴¹ Por. T. Styczeń: „Początek” wyrazić „sercem”..., s. 11.

²⁴² Zob. MD, 10.

²⁴³ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 32.

²⁴⁴ Nawiązując do św. Jana Ewangelisty (1 J 2, 16), Jan Paweł II mówi w tym miejscu o trojakiej pożądliwości. Obok związłego wskazania na pożądliwość oczu i pychę tego życia papież koncentruje się głównie na analizie pożądliwości ciała. „Pożądliwość, w szczególności pożądliwość ciała, stanowi swoiste zagrożenie [...] tej struktury samoposiadania i samopanowania, poprzez którą konstituuje się osoba ludzka. [...] Człowiek pożądliwości nie panuje swojemu ciału w taki sposób, z taką prostotą i »naturalnością«, jak człowiek pierwotnej niewinności. Struktura samoposiadania, istotna dla osoby, jest w nim niejako zachwiana u samych podstaw” – ibidem, s. 32–33.

²⁴⁵ Ibidem, s. 33.

wstyd wyraża dodatkowo zachwianie poczucia oblubieńczego sensu ciała: męskości „dla” kobiecości, kobiecości „dla” męskości. W konsekwencji – paradoksalnie – płciowość, stanowiąca „tworzywo” komunii osób, staje się przeszkodą w osobowym odniesieniu mężczyzny i kobiety²⁴⁶.

Pożądliwość, skutkująca ograniczeniem, czy wręcz wypaceniem oblubieńczego sensu ciała²⁴⁷, naznacza relacje małżeńskie swoistym piętnem – co odzwierciedla biblijna proklamacja: „[...] ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”²⁴⁸. W komentarzu do tych słów Jan Paweł II naucza, że jeśli ciało męża i żony swą męskością i kobiecością nie przestaje wyzwalać pragnień osobowego zjednoczenia („ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia”), to jednocześnie pożądliwość nadaje tym pragnieniom specyficzny – sprzeczny z aspiracjami ludzkiego ducha – profil: „on będzie panował nad tobą”. Pożądliwość zatem modyfikuje komunijną strukturę międzyosobowych relacji małżeńskich, sprawia, że oboje: mężczyzna i kobieta, niejako zdeterminowani seksualnie, szukają zaspokojenia ciała kosztem autentycznej komunii osób²⁴⁹.

Pełniejszą interpretację sensu Chrystusowej demaskacji „człowieka pożądliwości” przynosi papieska analiza etyczna zagubienia daru wolności przez małżonków. Jeśli jest oczywiste, że mężczyzna i kobieta mogą się zrealizować w małżeństwie tylko jako „szczerzy (bezinteresowny) dar z siebie”²⁵⁰, to również prawdą jest, że w realizacji tego powołania na przeszkodzie staje pożądliwość (szczególnie: pożądliwość ciała), która naruszając integralność „bezinteresownego daru”, uderza w godność małżonków. Dzieje się tak dlatego, że mąż i żona wyrażają osobowy dar właśnie w swej cielesnej konstytucji (męskości i kobiecości), a pożądliwość – objawiająca się swoistym „przymusem ciała” – w zasadniczy sposób je depersonalizuje, tj. czyni przedmiotem „dla” drugiego. Jak zauważa papież, podmiotowość osoby ustępuje wtedy przed przedmiotowością ciała. Zamiast stanowić wspólnie podmiot w sakramentalnej „jedności ciała”, małżonkowie, na skutek zdeintegrowanej seksualności, stają się dla siebie przedmiotem. Pożądliwość niesie więc z sobą realne zagrożenie:

²⁴⁶ Zob. ibidem, s. 35–36.

²⁴⁷ Ibidem, s. 41.

²⁴⁸ Rdz 3, 16; zob. MD, n. 10.

²⁴⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 39. „Pożądliwość ciała ogranicza i wypacza ten obiektywny sposób bytowania ciała ludzkiego, który stał się jego udziałem w tajemnicy Stworzenia. Miary tego ograniczenia czy wypaczenia doświadcza »serce« ludzkie przede wszystkim w kręgu wzajemnych odniesień mężczyzna – kobieta. Właśnie w doświadczeniu »serca« kobiecość i męskość (kobiecość »dla« męskości i *vice versa*) przestaje jak gdyby być wyrazem ducha wzywającego do osobowej komunii, a pozostaje tylko przedmiotem atrakcji” – ibidem, s. 41.

²⁵⁰ KDK, n. 24.

oto małżeński „układ obdarowania” może się zmienić w „układ przywłaszczenia”²⁵¹.

A jednak pomimo zaciemnienia „obrazu Bożego” w sercach małżonków — po grzechu, czyli w sytuacji, gdy ich duchowe „wnętrza” stały się miejscem wzajemnego przesilania się miłości i pożądliwości²⁵² — etos Stworzenia nie mógł utracić swej obowiązywalności. W nauce Chrystusa zostaje zatem na nowo przypomniany i potwierdzony jako etos Ewangelii i Odkupienia²⁵³. Nieprzypadkowo ewangeliczna rozmowa z faryzeuszami, w której Boski Nauczyciel broni nienaruszalnych praw „jedności dwojga” (*una caro*)²⁵⁴, jest zarazem świadectwem obrony godności ludzkiego ciała. Jakkolwiek wskutek grzechu mężczyzna i kobieta częściowo zatracili owo przejrzyste poczucie oblubieńczego znaczenia swej męskości i kobiecości, to jednak wciąż nosą w sercach pierwotną prawdę znaku sakramentalnego²⁵⁵. W tym kontekście Jan Paweł II podkreśla, że uprzednio przywołane słowa Chrystusa z Mt 5, 27–28 żadną miarą nie pozostają samym tylko oskarżeniem ludzkiego serca, czy też postawieniem go w stan trwałego podejrzenia; niedorzecznością jest twierdzenie, jakoby nauka ta miała cokolwiek wspólnego z manichejskim potępieniem cielesności-płci²⁵⁶. Chrystusowe słowa winny być odbierane przede wszystkim jako wezwanie skierowane do mężczyzny i kobiety — w ramach orędzia łaski i nadziei

²⁵¹ Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 2..., s. 43. W etycznym opisie zagrożeń związanych z „pożądliwością” papież zwraca uwagę, że tak jak „wolność daru” łączy się z pełną realizacją oblubieńczego sensu ciała, tak „przymus ciała” oznacza zagubienie tej wolności. Wtedy ciało, widziane wyłącznie jako przedmiot zaspokojenia seksualnego, w konsekwencji może stać się „terenem przywłaszczenia” drugiego człowieka. „Pożądanie odsuwa i oddala cały intencjonalny kształt wzajemnego bytowania mężczyzny i kobiety od właściwych dla odwiecznego wezwania horyzontów osobowo-komunijnych, a redukuje ten kształt, niejako go spycha w kierunku wymiarów przedmiotowo-utylitarnych, w ramach których człowiek tylko »posługuje się« człowiekiem, poniekąd »używa« go tylko do zaspokojenia swoich potrzeb” — ibidem, s. 67.

²⁵² Zob. ibidem, s. 42.

²⁵³ Por. MD, n. 12.

²⁵⁴ Zob. Mt 19, 5–6.

²⁵⁵ Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 2..., s. 77.

²⁵⁶ Papież podkreśla, że podczas gdy dla mentalności manichejskiej „ciało” stanowi „anty-wartość”, to dla chrześcijaństwa jest ono zawsze „nie-dość-wartością”: „Manichejski sposób rozumienia i wartościowania ciała i płci człowieka jest zasadniczo obcy Ewangelii, jest niezgodny z właściwym sensem słów z Kazania na górze, jakie wypowiedział Chrystus. Słowa te nie mogą być rozumiane ani też interpretowane wedle klucza manichejskiego. Nie zawierają one w sobie żadną miarą potępienia ciała i płci. Zawierają tylko wezwanie do przezwyciężenia trojakiej pożądliwości, a w szczególności pożądliwości ciała, co płynie właśnie z afirmacji osobowej godności ciała i płci — i teżę afirmacji jedynie służy” — ibidem, s. 79; zob. też A. Ruiz Retegui: *Sobre el sentido de la sexualidad*. „Anthropotes” 1988, s. 227–260.

Odkupienia²⁵⁷ — do przewyciężenia pożądliwości i możliwie pełnej aktualizacji obłubieńczego sensu ciała w wewnętrznej wolności osobowego daru²⁵⁸.

To wezwanie, kierowane do małżonków niezmiennie od zarania dziejów, przypomina, że Bóg, który jest Miłością i w sobie samym przeżywa tajemnicę Komunii Osób²⁵⁹, powołuje mężczyznę i kobietę, by w osobowym autentyzmie człowieczeństwa — w prawdzie swej męskości i kobiecości — urzeczywistniali treść najpierwotniejszego sakramentu: tajemnicę realnego uczestnictwa w Miłości i Życiu Przenajświętszej Trójcy²⁶⁰. W Jezusie Chrystusie, który nie tylko wzywa ludzkie serca, ale je również leczy i przemienia, to wezwanie nabiera szczególnej doniosłości tudzież mocy sprawczej, kiedy staje się jasne, że misterium Odkupienia — a przede wszystkim tajemnica „odkupienia ciała” — dokonuje się nie inaczej, jak tylko w obliczu „historycznej” grzeszności człowieka²⁶¹.

Słowa Chrystusa, osadzone w całej zbawczej rzeczywistości Stworzenia i Odkupienia, czynią dziedzictwo „początku” ze wszech miar aktualnym²⁶². Zarówno odpowiedź udzielona faryzeuszom w sprawie nierozdzielności małżeństwa, jak i słowa z Kazania na górze o przewyciężaniu pożądliwości wyrażają najgłębszą myśl teologiczną, że Stwórca „zadał” człowiekowi jego ciało, a w męskości i kobiecości „zadał” mu poniekąd całe jego człowieczeństwo — godność osoby. Kreując w ten sposób sakramentalny znak międzyosobowej komunii, Bóg wyznaczył małżeńskim obłubieńcom wzniosłe powołanie: przenoszenia na potomnych sakramentu Stworzenia — nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania mężczyzny i kobiety w umiłowanym Synu²⁶³. Stwórca, stawiając „u początków” stosowne do tej godności wymagania, w Chrystusie-Odkupicielu ukazuje małżonkom na nowo drogi ich podjęcia i wypełnienia²⁶⁴.

²⁵⁷ Por. Rz 8, 23–24.

²⁵⁸ Zob. J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 81–82.

²⁵⁹ Zob. FC, n. 11.

²⁶⁰ Por. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

²⁶¹ W tym kontekście papież wskazuje na teologiczną formułę, która określa stan człowieka „historycznego” jako *status naturae lapsae simul ac redemptae* — I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 78.

²⁶² Zob. ibidem, s. 82–83.

²⁶³ Por. Ef 1, 4–6.

²⁶⁴ Zob. J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 116–117.

1.2.2. Sakrament Nowego Przymierza

Złamanie pierwszego Przymierza ze Stwórcą przez grzech spowodowało wyparcie z serc mężczyzny i kobiety dziedzictwa łaski. W konsekwencji małżeństwo utraciło nadprzyrodzoną skuteczność w aktualizowaniu zbawczej ekonomii „sakramentu stworzenia”. Mocno osadzona w Tradycji papieska analiza natchnionego tekstu Ef 5, 21–33 prowadzi jednak do stwierdzenia, że również w stanie dziedzicznej grzeszności związek małżeński nie przestał być figurą tej rzeczywistości sakramentalnej, którą autor Listu do Efezjan nazywa „wielką tajemnicą” (*mysterium magnum*)²⁶⁵. Wprost przeciwnie, *institutum matrimonii* – jak podkreśla Jan Paweł II – pozostaje płaszczyzną realizacji odwiecznych planów Boga, pomostem prowadzącym ludzkość w nowy wymiar misterium Odkupienia²⁶⁶. Dzięki temu zyskuje swój fundament teologiczna prawda o ciągłości urzeczywistniania się owej odwiecznie ukrytej w Bogu tajemnicy²⁶⁷, wprawdzie w sakramencie najpierwotniejszym – przez nadprzyrodzone obdarowanie człowieka (mężczyzny i kobiety) w stworzeniu, a następnie: w ponownym obdarowaniu – kiedy „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić”²⁶⁸.

Nowa ekonomia sakramentalna, ukonstytuowana na fundamencie Odkupienia, różni się od ekonomii pierwotnej. Ta ostatnia wyłoniła się z tajemnicy Stworzenia i znalazła swą aktualizację w jednym wówczas

²⁶⁵ „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica (*mysterion*) to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” – Ef 5, 31–32. Wypada zauważyć, że w Wulgacie słowo *mysterion* przetłumaczono: *sacramentum*, co dla niektórych teologów stało się przesłanką twierdzenia, że wymieniony *passus* dotyczy wprost sakramentalności małżeństwa. Nie wnikając w szczegółowe kwestie egzegetyczne, należy określić takie stanowisko jako nieuprawnione i przyjąć, że *mysterion* oznacza tu: odwieczny Boży plan zbawienia, ostatecznie urzeczywistniony w zjednoczeniu Chrystusa z Kościołem – zob. H. Schlier: *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1965⁵, s. 262–263; J. Gnilk a: *Der Epheserbrief*. Freiburg–Basel–Wien 1990⁴, s. 288–289; R. Schnackenburg: *Der Brief an die Epheser*. In: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuem Testament*. Hrsg. J. Blank. Bd. 10. Zürich–Einsiedeln–Köln 1982, s. 261–262; W. Kasper: *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977, s. 39.

²⁶⁶ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 51–52.

²⁶⁷ Zob. J. Ratzinger: *Ehe und Familie im Plan Gottes*. In: *Familie, werde, was du bist. Kommentare zu „Familiaris consortio”*. Hrsg. N. und R. Martin. Vallendar–Schönstatt 1983, s. 90–101; Th. Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. Meinz 1979, s. 279–284; J. Grześkowiak: *Centralne idee teologii małżeństwa*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A.L. Szafrański. Lublin 1985, s. 36–39.

²⁶⁸ Ef 5, 25–26.

sakramencie, jakim było małżeństwo ustanowione w stanie Boskiej sprawiedliwości – pierwotnej niewinności mężczyzny i kobiety, oblubieńców stworzonych „na obraz i podobieństwo Boże”. Nowy porządek „znaków” zbawczych bierze z kolei swój początek z oblubieńczo-odkupieńczego obdarowania Kościoła przez Chrystusa, a skierowany jest już nie do „człowieka niewinności i sprawiedliwości”, lecz do „człowieka pożądlivosti”, obciążonego dziedzictwem grzechu pierworodnego i stanem grzeszności²⁶⁹. To w ramach Chrystusowego misterium Odkupienia małżeństwo (najpierwotniejszy sakrament) odzyskuje swą naturalną godność i świętość.

Nieoceniony walor poznawczy dla określenia istoty odnowionego sakramentu małżeństwa kryje w sobie prawda o tożsamości obu zbawczych porządków: tajemnicy Stworzenia i Odkupienia²⁷⁰. Nawiązując do tradycji biblijno-patrystycznej, Jan Paweł II uzasadnia najpierw adekwatność posługiwania się szerszym, podstawowym znaczeniem słowa „sakrament”. Wedle przyjętej scholastycznej teorii „hylemorficznej” termin ten (w sensie ścisłym) obejmuje „siedem sakramentów Kościoła”, czyli „ustanowione przez Chrystusa i wypełniane przez Kościół znaki wyrażające łaskę udzieloną przez Boga osobie przyjmującej dany sakrament. W tym znaczeniu każdy z siedmiu sakramentów posiada charakter określonej czynności liturgicznej ukonstytuowanej przez słowa (forma) i specyficzną materię sakramentalną”²⁷¹. Tu wszakże wyłania się pierwotny i fundamentalny sens „sakramentu”. Skoro za sprawą owych „znaków skutecznych” łaska przemienia człowieka – tzn. dokonuje w nim odwiecznego dzieła zamierzonego przez Boga i objawionego do końca w Jezusie Chrystusie²⁷² – czytelny staje się nierozzerwalny związek poszczególnych *sacramenta fidei*²⁷³ z misją samego Kościoła, który jest „miejszem” (sakramentem) owego wypełnienia odwiecznie ukrytej w Bogu tajemnicy. **S a k r a m e n t** oznacza zatem samą tajemnicę Bożą (*mysterium magnum*) w jej objawieniu i urzeczywistnieniu²⁷⁴. Dlatego przesłanie papieskiej nauki wydaje się oczywiste: sakramentalność Kościoła – a ściśle: sakramentalność zjednoczenia Chrystusa z Kościołem – stanowi źródło

²⁶⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 55.

²⁷⁰ Zob. K. Rahner: *Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit*. In: *Handbuch der Pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Hrsg. F.X. Arnold. Bd. 2/2. Freiburg 1966, s. 208–228; zob. też G. Marenco: *Creazione, alleanza, sacramentalità del matrimonio. Spunti di riflessione*. „Anthropotes” 1992, s. 27–39.

²⁷¹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 56.

²⁷² Zob. ibidem, s. 23.

²⁷³ KL, n. 59.

²⁷⁴ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 56.

„siedmiu sakramentów”, i odwrotnie — „sakramentalność Kościoła konstyтуuje się poprzez wszystkie sakramenty, poprzez które spełnia on swoją misję uświęcającą”²⁷⁵.

Papieska egzegeza przywołanego „klasycznego” tekstu²⁷⁶ nie tylko potwierdza słuszność tak zarysowanych podstaw sakramentologii, ale przede wszystkim daje asumpt do sformułowania kluczowej dla doktryny *de sacramento matrimonii* tezy, że „sakramentalność Kościoła pozostaje w szczególnym stosunku do małżeństwa: sakramentu najpierwotniejszego”²⁷⁷. Papież zwraca uwagę na dwójakie odniesienie tego ostatniego do ukonstyтуowanej na Chrystusowym dziele Odkupienia nowej ekonomii sakramentalnej. Z jednej strony małżeństwo, w którym mężczyzna i kobieta przez wzajemny dar osób stają się „jednym ciałem”, dzięki „widzialnej” strukturze męskości i kobiecości stanowi znak rzeczywistości niewidzialnej: odwiecznie ukrytej w Bogu Tajemnicy²⁷⁸. Jako takie, jest zaś nie tylko centralnym punktem „sakramentu stworzenia”²⁷⁹, ale także figurą-wzorcem dla całej nowej ekonomii zbawczej (sakramentalnej). Z drugiej strony Chrystus, odwołujący się do „początku”, przekracza ów „wymiar wzorczy” i czyni małżeństwo integralną częścią nowego porządku „zbawczych znaków”²⁸⁰. Misterium Odkupienia przyobleka się — jak mówi papież — „w figurę i kształt najpierwotniejszego sakramentu”²⁸¹.

Na kanwie „wielkiej analogii” Listu do Efezjan²⁸² Jan Paweł II mocno uwypukla chrystocentryczny fundament spotkania się tajemnicy Boga — *mysterium Christi et Ecclesiae*, z esencjalnym jądrem chrześcijańskiego małżeństwa. Co więcej, oryginalna fenomenologiczno-teologiczna hermeneutyka prowadzi papieską naukę *de matrimonio* do ważnej konkluzji: „[...] podstawą rozumienia małżeństwa w samej jego istocie jest oblubieńczy stosunek Chrystusa do Kościoła”²⁸³. Sens niniejszego magisterialnego przesłania — zbieżny z rezultatami badań współczesnej teologii — jest aż nadto czytelny. Relację między ochrzczoneymi

²⁷⁵ Ibidem, s. 40.

²⁷⁶ W badaniu źródeł sakramentalności małżeństwa papież odnosi się przede wszystkim do fragmentu Ef 5, 22–25: „Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom — we wszystkim. Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”.

²⁷⁷ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 40.

²⁷⁸ Ibidem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

²⁷⁹ Ibidem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 51.

²⁸⁰ Ibidem, s. 55.

²⁸¹ Ibidem, s. 52.

²⁸² Zob. ibidem, s. 28–40; MD, n. 23–25; por. też J. Kudasiewicz: *Chrześcijańskie małżeństwo...*, s. 175–197.

²⁸³ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 30.

małżonkami: mężem i żoną, należy wyjaśniać *per analogiam* wedle wzorcowego układu odniesień: Chrystus — Kościół. Użyta w Liście do Efezjan analogia: „głowa — ciało”²⁸⁴, oświetlając tajemnicę jedności między Boskim Oblubieńcem i Oblubienicą, odsłania istotną prawdę sakramentalnego związku małżeńskiego. W sakramencie tym mianowicie zostaje realnie odzwierciedlona owa zbawcza Miłość, jaką Chrystus-Oblubieniec obdarza Kościół — swą Oblubienicę, a także miłość, jaką Kościół stara się odwzajemnić Odkupicielowi²⁸⁵. Innymi słowy, w sakramentalnym małżeństwie dokonuje się objawienie i urzeczywistnienie tej samej *Caritas*, która buduje Bosko-ludzką *communio Ecclesiae* — miłosną jedność Boga z ludźmi w Jezusie Chrystusie²⁸⁶.

W tę chrystologiczno-eklezyjalną optykę magisterialnych ujęć małżeństwa znakomicie wpisuje się biblijna kategoria „p r z y m i e r z a”²⁸⁷. Jak się wydaje, właśnie nawiązanie Jana Pawła II do owej idei zaowocowało pogłębieniem sakramentalnego aspektu teologii małżeństwa²⁸⁸. Ojciec św. przypomina najpierw, że znak oblubieńczego przymierza małżonków w Objawieniu — przede wszystkim w tekstach Proroków Starego Testamentu (Izajasza, Jeremiasza, Ozeasza, Ezechiela) — jest obrazem Przymierza łączącego Boga z ludźmi²⁸⁹. Burzliwe dzieje wierności Jahwe i niewierności Izraela osiągają w końcu moment kulminacyjny. Odwieczna tajemnica Przymierza, dotąd ukryta w Bogu, wkracza w fazę ostateczną-

²⁸⁴ Na analogię tę naprowadza *passus* Ef 5, 32, w którym czytamy, że „mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała”. W tym miejscu uwagę przykuwa przede wszystkim pierwszy (logicznie) człon analogii. Syn Boży posłuszny Ojcu aż do śmierci krzyżowej, jako Zbawca Kościoła staje się jego Głową. Doniosłość tej konstatacji podkreśla katecheza papieska: „Kościół właśnie jest owym Ciałem, które — ponieważ jest poddane Chrystusowi jako Głowie we wszystkim — otrzymuje od Niego to wszystko, przez co staje się i jest Jego Ciałem: całe zbawienie, które jest darem Chrystusowego oddania się aż do końca [...]. Owo »oddanie się« Ojcu przez posłuszeństwo aż do śmierci, jest wedle Listu do Efezjan równocześnie »wydaniem siebie za Kościół«. [...] W tym wyrażeniu miłość odkupieńcza przechodzi niejako w miłość oblubieńczą: Chrystus, wydając siebie za Kościół, tym samym czynem odkupieńczym związał się raz na zawsze z Kościołem, jak oblubieniec z oblubienicą, małżonek z małżonką, oddając Kościołowi siebie poprzez wszystko, co zawarło się raz na zawsze w tym Jego Chrystusowym — »wydaniu siebie za Kościół«” — *ibidem*, s. 30–31.

²⁸⁵ *Ibidem*, s. 29.

²⁸⁶ Zob. FC, n. 12–13; por. K. Rahner: *Die Ehe...*, s. 530–532; E. Schillebeeckx: *Le mariage est un sacrement*. Bruxelles 1961, s. 33; W. Kasper: *Zur Theologie der christlichen Ehe...*, s. 40.

²⁸⁷ KDK, n. 48; KKK, n. 1639, 1640; zob. N. Lohfink: *Der Begriff „Bund“ in der biblischen Theologie*. ThPh 1991, s. 161–176.

²⁸⁸ Por. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze miłości*. W: Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 207.

²⁸⁹ FC, n. 12; szerzej zob. Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 42–46, 72–76.

go, historycznego urzeczywistnienia. Gdy nadchodzi „pełnia czasu”²⁹⁰, Objawienie osiąga swe apogeum w całkowitym i nieodwracalnym darze Miłości²⁹¹: w pierwszym akcie Syn Boży-Słowo staje się Ciałem, zaślubia człowieczeństwo w łonie Dziewicy Maryi; w drugim i ostatnim – tenże Boski Oblubieniec pieczętuje Przymierze Krwią wylaną na krzyżu i oddaje Ducha swego Kościołowi-Oblubienicy²⁹². Tak więc kresem owego niezniszczalnego Przymierza jest Kościół – „powszechny sakrament zbawienia”²⁹³ – umiłowana i płodna Oblubienica, karmiona Najświętszym Ciałem Boskiego Oblubieńca-Odkupiciela²⁹⁴. To właśnie Kościół, rodzący „nowe dzieci aż do końca czasów”, prowadzi ludzkość „przez głoszenie Słowa i przez sakramenty do pełnego życia darem Bożym ofiarowanym w Przymierzu”²⁹⁵.

Mysterium magnum, czyli miłosne zjednoczenie Chrystusa z Kościołem (*Foedus Caritatis*), stanowi o wyniesieniu małżeństwa do godności sakramentu – sakramentalności świętego przymierza *in Christo* mężczyzny i kobiety (męża i żony)²⁹⁶. Wskazany zaś kontekst chrystologiczno-soteriologiczny oraz chrystologiczno-eklezialny przesądza – jeśli użyć sformułowania Jana Pawła II – o sposobie sakramentalnego „udostępniania Przymierza”²⁹⁷ chrześcijańskim małżonkom. Szczególną rolę w tym względzie – spośród siedmiu „znaków”, które są w Kościele „miejscem” sprawowania i dopełniania Nowego Przymierza – odgrywa chrzest i Eucharystia²⁹⁸. Pierwszy, nazywany bramą sakramentów²⁹⁹, realnie włącza chrześcijanina w misterium komunii Chrystusa z Kościołem³⁰⁰. Tym samym, niepodważalny jawi się fakt, że już przez chrzest mężczyzna i kobieta – potencjalni (przyszli) oblubieńcy sakramentalnego małżeństwa – zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze³⁰¹. Więcej, owo pierwsze wydarzenie wiary i łaski, wprowadzające wymienione osoby w nowe „życie w Chrystusie” (w sensie ontycznym i egzystencjalnym),

²⁹⁰ Ga 4, 4.

²⁹¹ Zob. FC, n. 13; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 47.

²⁹² Idem: „Gdybyś znała dar Boży”. *Przemówienie do członków ruchu „Equipes Notre-Dame”* [23 IX 1982]. *OsRomPol* 1982, nr 10, s. 21, n. 1.

²⁹³ Zob. KK, n. 1, 48; KDK, n. 42, 45.

²⁹⁴ Por. Ef 5, 29–30.

²⁹⁵ Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 1.

²⁹⁶ Zob. MD, n. 23.

²⁹⁷ Idem: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2.

²⁹⁸ Zob. A. Miralles: *Il battesimo e la sacramentalità del matrimonio*. „Anthropotes” 1986, s. 165–182; M. Herbst: *The Eucharistic Meaning of Marriage*. „Anthropotes” 1994, s. 161–176.

²⁹⁹ KPK 1983, kan. 849.

³⁰⁰ Zob. FC, n. 68.

³⁰¹ FC, n. 13.

niosąc z sobą niezniszczalny „charakter sakramentalny”, jest *par excellence* fundamentem, na którym buduje wydarzenie *sacramentum matrimonii*³⁰². Prawdę tę wielokrotnie uwypukla magisterium adhortacji *Familiaris consortio*, w której czytamy m.in., że sakrament małżeństwa stanowi „kontynuację chrztu z wody i Ducha”³⁰³, „podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu”³⁰⁴, na nowo „nakłada obowiązek wszczepiony na chrzcie świętym”³⁰⁵. Powołaniem przeto chrześcijańskiego małżeństwa jest konsekwentne trwanie „w prawie łaski i świętości chrzcielnej, odnowionej w sakramencie małżeństwa”³⁰⁶.

Dopełnienie tak zarysowanego horyzontu doktrynalnego *de sacramento matrimonii* stanowi relewantna teologicznie teza, że realizacja powołania małżeńskiego przekracza, określony chrztem, indywidualno-soteriologiczny związek z Chrystusem. Jak naucza cytowana adhortacja, „pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska”³⁰⁷. A zatem, mężczyzna i kobieta, zawierając na fundamencie chrztu i żywej wiary małżeństwo w Panu³⁰⁸, zarówno w wymiarze ontologicznym, jak i osobowo-egzystencjalnym (dialogowo-dynamicznym) aktualizują sakramentalnie jedność i komunię kościelną. Dzięki niezniszczalnemu włączeniu każdego z nich w oblubieńcze Przymierze Chrystusa z Kościołem owa „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej”³⁰⁹ zostaje wprowadzona w Chrystusową *Caritas* i wzbogacona mocą Zbawiciela. W ten sposób w sakramencie małżeństwa miłosna jedność małżonków

³⁰² Por. J. Grzeszkowiak: *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*. W: *Małżeństwo i rodzina...*, s. 74–75.

³⁰³ FC, n. 63.

³⁰⁴ FC, n. 56.

³⁰⁵ FC, n. 54.

³⁰⁶ FC, n. 58.

³⁰⁷ FC, n. 13.

³⁰⁸ Zob. 1 Kor 7, 39; por. FC, n. 7. Wskazując na ścisłą więź między naturalnym i nadprzyrodzonym wymiarem małżeństwa, Jan Paweł II podkreśla, że *sacramentum matrimonii* – jakkolwiek pozostaje *signum significans et conferens gratiam* – jest zarazem jedynym z siedmiu sakramentów, którego działanie nie zmierza wprost do osiągania celów nadprzyrodzonych. Bezpośrednimi bowiem celami małżeństwa, wynikającymi z jego natury, są: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. W tym kontekście papież autorytatywnie potwierdza stałą tradycję kanonistyczną, wedle której żywa i dojrzała wiara – choć niezastąpiona w wyrażaniu prawdy „znaku” – nie jest warunkiem wymaganym do zawarcia sakramentalnego małżeństwa – Jan Paweł II: „*Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne*”. *Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej* [1 II 2001]. OsRomPol 2001, nr 4, s. 35, n. 8.

³⁰⁹ KDK, n. 48.

(*communio personarum*) staje się „rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła”³¹⁰.

O ile chrzest przede wszystkim kładzie podwaliny pod ontyczną strukturę małżeństwa jako sakramentu Nowego Przymierza, o tyle *Eucharystia* odgrywa niebagatelną rolę w takim kreowaniu sakramentalnej rzeczywistości *foedus matrimoniale*, by uczynić z niego prawdziwą przestrzeń zbawczego spotkania i dialogu, twórczą komunie osób, wpisującą się w dynamikę wzrostu całego Mistycznego Ciała Chrystusa. Nic dziwnego zatem, że Jan Paweł II do istotnych wyzwań stojących przed Magisterium zalicza „odkrycie na nowo i pogłębienie” związku chrześcijańskiego małżeństwa z Eucharystią³¹¹.

Na wewnętrzną naturę wskazanej relacji naprowadza znowuż odwołanie się do Listu do Efezjan. Czytamy w nim: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy – A.P.] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała”³¹². Słowa te w zestawieniu z wcześniejszym werselem: „[...] Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”³¹³, ujawniają najgłębszy wymiar „wielkiej tajemnicy” – sens i znaczenie sakramentalnego obdarowania w Kościele. Ów sens zawarty jest w odwiecznej Miłości Trójjedynego Boga objawionej w Synu-Boskim Oblubieńcu, który „do końca” umiłował swą Oblubienicę. Z niewyczerpanych źródeł tej Miłości, które tryskają z Eucharystii, Chrystus „żywi i pielęgnuje” Kościół, karmi go swym Ciałem, ofiarując mu nieustannie w darze uczestnictwo w życiu trynitarniej Komunii Osób³¹⁴.

Właśnie w nawiązaniu do Pawłowej teologii Mistycznego Ciała Chrystusa – na kanwie soborowej eklezyjologii wspólnoty (*communio*), która *explicite* jawi się jako eklezyjologia eucharystyczna³¹⁵ – papież formułuje

³¹⁰ FC, n. 13.

³¹¹ Ibidem, n. 57. Należy podkreślić, że papież sam zapoczątkował realizację tej idei w niniejszym numerze adhortacji *Familiaris consortio*, a kontynuował: w orędziu do Kongresu Eucharystycznego w Nairobi z 1984 roku [Jan Paweł II: „*Eucharystia a rodzina chrześcijańska*”. Orędzie Ojca Świętego do Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Nairobi [15 VIII 1984]. OsRomPol 1984, nr 8, s. 6]; poniekąd także w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* (n. 26) oraz liście *Gratissimam sane* (n. 18–19). Wszelako najważniejszym dotąd wystąpieniem magisterialnym dotyczącym kompleksowego oświecenia relacji: chrześcijańskie małżeństwo – Eucharystia, pozostaje cytowane już przemówienie do członków Equipes Notre Dame: „*Gdybyś znała dar Boży*”... [1982].

³¹² Ef 5, 28–30.

³¹³ Ef 5, 25.

³¹⁴ Zob. Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 36, 47, 57; MD, n. 26; Idem: *Litterae Familiis...*, n. 18, 19; por. także EE, n. 21, 22, 34.

³¹⁵ Zob. KK, n. 7, 10, 11, 26; zob. J. Ratzinger: *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*. IKZ Communio 1986, s. 41–46; L. Scheffczyk: *Eucharistie und Ehesa-*

doniosłą magisterialną wypowiedź: „Eucharystia jest samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego”³¹⁶. Już wstępna eksplikacja tej myśli przynosi bogactwo teologicznych treści. Najświętsza Ofiara uobecnia i w sposób sakramentalny urzeczywistnia odkupieńczy czyn Chrystusa, który tworzy Kościół³¹⁷. Tym samym Eucharystia czyni obecnym („tu” i „teraz”) miłosne zjednoczenie Oblubieńca z Oblubienicą – Przymierze przypięczone Jego Krwią. A stąd już prosta droga do konkluzji: to w owym misterium Miłości, czyli „w ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza, małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie”³¹⁸.

Rozwinięcie niniejszej myśli doktrynalnej zawarł Jan Paweł II w znakomitym przemówieniu do członków Equipes Notre Dame z 23 września 1982 roku. W wystąpieniu tym papieska nauka o sakramencie małżeństwa nieprzypadkowo jest skoncentrowana na teologicznych pojęciach „przymierze” i „komunia”, co nabiera szczególnej wymowy, kiedy ojciec św. proklamuje fundamentalną prawdę doktrynalną: Eucharystia buduje Kościół³¹⁹. Eucharystia – naucza papież – „udostępnia nam Przymierze – zarazem dar i Tego, który się daje: jako w całej pełni sakrament Przymierza jest ona misterium komunii, jedności, z zachowaniem szacunku do każdego: »Kto spożywa moje ciało, trwa we Mnie, a Ja w nim« (J 6, 56). »Tak jak [...] Ja żyję przez Ojca, tak ten, kto spożywa moje ciało, będzie żył przeze Mnie« (J 6, 57). Eucharystia objawia komunię Ojca i Syna w Duchu, wprowadzając w tę komunię wiernych, którzy w ten sposób wchodzi w komunię pomiędzy sobą (1 Kor 10, 17). Poprzez Ciało Chrystusa zmartwychwstałego dokonuje się zespolenie – komunია w Duchu: »Kto jednoczy się z Panem, jest z Nim jednym duchem« (1 Kor 6, 17)”³²⁰.

W optyce komunijno-eucharystycznej eklezjologii, która znamionuje całe przemówienie papieskie, Jan Paweł II kompleksowo oświetla analogię między Eucharystią i chrześcijańskim małżeństwem³²¹. Obszar owej analo-

krament. Dogmatische Grundlegungen in der Frage nach der Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zur Eucharistie. MThZ 1976, s. 361–370.

³¹⁶ FC, n. 57.

³¹⁷ Por. MD, n. 26.

³¹⁸ FC, n. 57.

³¹⁹ Doniosłość tej wypowiedzi podkreśla – co warto odnotować – użyty przez ojca św. zwrot: „Kościół sprawuje Eucharystię, lecz Eucharystia sprawia Kościół” – Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 22, n. 5.

³²⁰ Ibidem, s. 21, n. 2.

³²¹ W opinii U. Baumanna zgłębianie podstaw analogii: Eucharystia – sakrament małżeństwa, stanowi jeden z ważniejszych kierunków we współczesnej doktrynie małżeńskiej. W tym zakresie – zdaniem autora – nieoceniony pozostaje wkład Jana Pawła II – U. B a u m a n n: *Die Ehe – ein Sakrament?* Zürich 1988, s. 138. Do tego ważnego wątku magisterium papieskiego wrócimy w kontekście istotnego pytania, jakie stawia dziś kanoni-

gii zakreśla najpierw retoryczne pytanie: „Czyż sakrament małżeństwa nie urzeczywistnia również zespolenia (komunii), w którym jedność w ciele prowadzi do komunii ducha?”³²². Już tu wyraźnie widać, jaki wkład w pogłębioną, autentyczną interpretację soborowej doktryny *de sacramento matrimonii* wnosi myśl papieska. W prezentowanym chrystocentrycznym ujęciu logika sakramentu małżeństwa objawia się jako logika Wcieleńia Syna Bożego³²³. To poprzez Ciało Chrystusa Zmartwychwstałego dokonuje się największe zespolenie małżonków: komunია w Duchu – zgodnie ze słowami św. Pawła: „[...] kto jednoczy się z Panem, jest z Nim jednym Duchem”³²⁴. A zatem *una caro* – „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej”, ukonstytuowana przez wzajemny dar osób mężczyzny i kobiety³²⁵, mocą sakramentu otwiera się przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie na radykalny charakter łaski, aż po uczestnictwo w Boskiej naturze³²⁶, więcej – aż po trwałe odniesienie do trynitarnej Komunii Osób Boskich³²⁷.

Rzeczywistość nowej komunii, a wraz z nią całe bogactwo dynamizmu miłości w przymierzu małżeńskim³²⁸, jest dziełem Ducha Świętego, udzielonego małżonkom podczas uroczystości sakramentalnej³²⁹. Prawda ta rzuca światło na paralele dookreślające wspomnianą analogię. Tak jak w czasie mszy św. Duch Pański przez posługę kapłana „przemienia chleb i wino w Ciało i Krew Pana”, tak i w sakramencie małżeństwa tenże Duch „może czynić z miłości małżeńskiej miłość samego Pana”³³⁰. W ten właśnie sposób – na mocy Daru Chrystusowego, tj. Nowego i Wiecznego Przymierza – małżonkowie chrześcijańscy mogą budować swą *communio personarum*, uczestnicząc sakramentalnie w *Communio* Trójcy Przenajświętszej.

styka: czy sakrament małżeństwa należy utożsamiać jedynie z konstytutywnym aktem *contractus matrimonii* (*matrimonium in fieri*), czy też tak samo winien być identyfikowany ze stanem małżeńskim, czyli małżeństwem w swoim trwaniu (*matrimonium in facto esse*) – zob. pkt 2.3.

³²² Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2.

³²³ Zob. A. Scola: *La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà*. In: *Wer ist die Kirche? Symposion zum 10 Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln 1999, s. 99–135.

³²⁴ 1 Kor 6, 17; Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2.

³²⁵ KDK, n. 48.

³²⁶ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 47.

³²⁷ Zob. Idem: *Litterae Familiis*..., n. 8; por. A. Scola: *La logica dell'Incarnazione*..., s. 126.

³²⁸ Zob. KDK, n. 49.

³²⁹ Zob. FC, n. 19.

³³⁰ Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2.

1.2.3. Sakramentalne przymierze miłości a wymiar świętości

Pneumatologiczny, a zarazem *stricte* eklezjalny wymiar przymierza małżeńskiego jednoznacznie wskazuje na zasadę strukturalną leżącą u podstaw małżeństwa „w Panu”³³¹. Jest nią Miłość rozlana w sercach obłubieńców przez Ducha Świętego, który został im dany³³². Jeśli sakramentalne małżeństwo jawi się przede wszystkim jako miłosne przymierze osób, to – jak podkreśla Jan Paweł II w *Liście do rodzin* „*Gratissimam sane*” – miłość mężczyzny i kobiety „może być ugruntowana i chroniona tylko przez Miłość”³³³. Jedynie w Duchu Świętym chrześcijańscy małżonkowie zdolni są kochać „nowym sercem” przyrzeczoną przez Nowe Przymierze³³⁴. Tenże Duch sprawia, że Przymierze „nie tylko inspiruje życie pary małżeńskiej, ale dopełnia się w niej w tym sensie, że rozwija swą własną energię w życiu małżonków: »kształtuje« od wewnątrz ich miłość; miłują się oni nie tylko tak, jak Chrystus miłował, lecz również w tajemniczy sposób miłością samego Chrystusa”³³⁵.

Trudno nie dostrzec implikacji, jakie niesie z sobą niniejsza magisterialna konstatacja. Wynika z niej jasno, że analogię między Przymierzem Chrystusa i Kościoła oraz przymierzem małżeńskim można odczytać do końca wyłącznie w teologicznej perspektywie, która jest teologią miłości³³⁶. Jej punkt centralny określa *logos* „wielkiej Tajemnicy”, przechodzący w etos Odkupienia – w syntetycznym ujęciu formuły nowego przykazania: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie”³³⁷. Wszelako, jeśli zaszczytne powołanie chrześcijańskich małżonków w rzeczy samej oznacza: być żywym „znakiem” (sakramentem) Miłości samego Chrystusa, to jest to możliwe tylko dlatego, że mocą działającego w sakramencie Ducha-Uświęciciela dokonuje się niezwykła transformacja ich miłości³³⁸. Duch Chrystusowy, który nieustannie służy pomocą w przezwyciężaniu zatwardziałości ludzkich serc, uzdalnia mężczyznę i kobietę (męża i żonę), by mogli dzielić pełną i ostateczną miłość Boskiego Oblubieńca oddanego swej Oblubienicy³³⁹.

³³¹ 1 Kor 7, 39.

³³² Zob. Rz 5, 5.

³³³ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 7.

³³⁴ Zob. FC, n. 20.

³³⁵ Jan Paweł II: „*Gdybyś znała dar Boży*”..., s. 21, n. 2.

³³⁶ Por. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 227.

³³⁷ J 13, 34.

³³⁸ Por. J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe*. ThQ 1969, s. 65–67.

³³⁹ Zob. FC, n. 20.

Rozwinięcie tego wątku doktrynalnego przez Jana Pawła II, w ramach analiz „teologii ciała”, przynosi niewątpliwie istotne pogłębienie treści znaku sakramentalnego. Punktem wyjścia papieskiego nauczania pozostaje soborowe określenie *amor coniugalis* jako miłości: wybitnie ludzkiej, wiernej i wyłącznej, płodnej, obejmującej pełne dobro osób we wspólnocie całego życia³⁴⁰. „Miłość tę nasz Pan uzdrowił, udoskonił i wyniósł szczególnym darem swej łaski i miłości. Miłość taka, łącząca w sobie wartości ludzkie i Boskie, prowadzi małżonków ku wolnemu i wzajemnemu darowi z samych siebie, potwierdzonemu zarówno delikatnością uczuć, jak i czynem, i przenika całe ich życie; ona więc wzrasta i doskonali się dzięki swej szlachetnej aktywności. Daleko przewyższa czysto erotyczną skłonność, która nastawiona egoistycznie, dość szybko i żałośnie zanika”³⁴¹.

Już ostatnie słowa przytoczonego passusu *Konstytucji „Gaudium et spes”* wskazują niedwuznacznie, że ludzka miłość – *eros*, podobnie jak sam człowiek, potrzebuje odkupienia, aby uchronić się przed deformacją, zagubieniem lub, co gorsza, unicestwieniem. Tylko dzięki odnowionej miłości możliwe jest autentyczne (pełne) oddanie się mężczyzny i kobiety w małżeństwie: dar siebie i przyjęcie daru drugiej osoby. Tylko nadprzyrodzone obdarowanie – dar Ducha Świętego – daje im możliwość dzielenia się i życia miłością na wzór Chrystusa, miłością, jaką miłuje sam Chrystus. A zatem, ów Boży dar nie tylko umacnia naturalną zdolność do miłości, nie tylko podnosi ją na wyższy poziom, ale przede wszystkim w przedziwny sposób zbawia ludzką miłość małżonków³⁴².

Papież Jan Paweł II odnotowuje najpierw istnienie różnic znaczeniowych pojęcia *eros* – od oznaczania niskich instynktów płynących z pożądania, a skierowanych ku egoistycznemu zaspokojeniu cielesnej żądz, po ujęcie platońskie identyfikujące wewnętrzną siłę, która porywa małżonków w stronę tego, co prawdziwe, dobre i piękne³⁴³. Nie ulega zaś wątpliwości, że godny ludzkiego serca jest wyłącznie taki kształt tego, co „erotyczne”, jaki odpowiada etosowi, czyli temu, co „etyczne”. Toteż nauka Chrystusa o małżeństwie i zawarty w niej etos odkupienia stanowią radykalny apel do oblubieńców, wskazujący na moralną powinność przezwyciężenia tego wszystkiego, co płynie z „trojakiej pożydlivosti”³⁴⁴, i realizacji tego, co prawdziwe, dobre i piękne, w małżeńskiej *communio personarum*³⁴⁵.

³⁴⁰ Zob. KDK, n. 49, 50; por. też HV, n. 9.

³⁴¹ KDK, n. 49.

³⁴² Por. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 227.

³⁴³ Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 83–86.

³⁴⁴ Por. 1 J 2, 16.

³⁴⁵ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 85–86.

Etos odkupienia — jak naucza ojciec św. — winien stać się konstytutywną siłą *eros*³⁴⁶. Ma to bezpośredni związek z możliwością — a zarazem imperatywem — przemiany (transformacji) *in sacramento matrimonii*, mniej lub bardziej zniekształconego, obrazu rzeczywistości małżeńskiej, obciążonej skutkami grzechu pierworodnego, a zwłaszcza pożądliwością ciała. Nie inaczej, jak właśnie wsparci mocą Ducha Chrystusowego, małżonkowie są w stanie skutecznie podjąć pierwotny etos stworzenia, skoncentrowany na wartości oblubieńczego sensu ciała. Wyzwanie stojące przed nimi jest tym większe, że nie chodzi już o samą czystość serca — jako wymóg prawdziwej miłości, lecz nade wszystko o nieocenioną wartość ustanowienia i dynamicznej aktualizacji przejrzystego (transparentnego) znaku. Ma on bowiem wyrażać to, co Stwórca wpisał w serca obojga: dar komunii — tajemniczą rzeczywistość swego obrazu i podobieństwa³⁴⁷.

Chrześcijańscy małżonkowie, jakkolwiek wciąż niosą w sobie „człowieka pożądliwości”, są jednocześnie wezwani etosem tajemnicy Odkupienia, aby w Prawdzie — w Chrystusie i przez Chrystusa — odczytywać „mowę” swego ciała³⁴⁸. Otóż zdaniem Jana Pawła II, tak jak w Chrystusie ludzkie ciało zostało przyjęte do jedności Osoby Syna-Słowa, tak przez Odkupienie małżonkowie otrzymują od Boga jakby na nowo samych siebie³⁴⁹. Znaczący to zaś przede wszystkim, że Odkupiciel wpisał w ich męskość i kobiecość nadprzyrodzoną, nową godność³⁵⁰. Dopiero dzięki tak odczytanej „mowie ciała” może zostać ukonstytuowany autentyczny „znak” małżeństwa jako sakramentu Kościoła.

Na fundamencie miłości Oblubieńca do Oblubienicy, przy nieodzownym udziale Ducha Świętego, zostaje ustanowione jedyne i niepowtarzalne przymierze między mężczyzną i kobietą. Zawierając małżeństwo, nowożeńcy — szafarze sakramentu swojego życia i powołania — są współtwórcami trwałego znaku, który *explicite* określa dynamiczną per-

³⁴⁶ Ibidem, s. 86.

³⁴⁷ Zob. ibidem, s. 88–91. „»Etos« łączy się z odkryciem nowego rzędu wartości. W tym, co »erotyczne«, zachodzi potrzeba stałego odnajdywania oblubieńczego sensu ciała oraz autentycznej godności daru. Jest to zadanie ludzkiego ducha, zadanie natury etycznej. Jeśli nie podjąć tego zadania, samo »porwanie« zmysłów i namiętność ciała mogą zatrzymać się przy »nie-do-wartości« pożądania — i człowiek (oboje: mężczyzna i kobieta) nie doświadczy owej pełni »erosa«, która oznacza »porwanie« ducha ludzkiego w stronę tego, co prawdziwe, dobre i piękne — przez co również to, co »erotyczne«, staje się prawdziwe, dobre i piękne” — ibidem, s. 86.

³⁴⁸ Zob. I d e m: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 78–79.

³⁴⁹ Owocem Odkupienia jest Duch Święty mieszkający w ludzkim ciele jak w świątyni. Właśnie w tym uświęcającym Darze małżonkowie otrzymują od Boga siebie samych dla ukonstytuowania sakramentalnej *communio personarum* — I d e m: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 2..., s. 109–110.

³⁵⁰ Ibidem, s. 109.

spektywę całego procesu budowania małżeńskiej i rodzinnej wspólnoty osób³⁵¹. Ów początkowy znak sakramentalny będzie – wedle sformułowania Jana Pawła II – się wypełniał „profetyzmem ciała” małżonków³⁵²; pod jednym wszakże warunkiem: że odczytana w prawdzie – *in Christo* – „mowa” męskości i kobiecości będzie faktycznie nadawać kształt ich wspólnemu życiu *in communione*³⁵³. W ten sposób mężczyzna i kobieta, realizując w niezwykłym dialogu swe powołanie małżeńskie (w pełni aktywnie, szczególnie w postawach i gestach miłości)³⁵⁴, będą „autorami takich znaczeń »mowy ciała«, z których buduje się konsekwentnie i stale pogłębia »miłość, wierność, uczciwość małżeńska« oraz ta jedność, która pozostaje nierozzerwalna »aż do śmierci«. Znak małżeństwa jako sakramentu Kościoła kształtuje się właśnie z tych znaczeń, które są zapoczątkowane i niejako zaprogramowane (w sposób syntetyczny) w przysiędze małżeńskiej”³⁵⁵.

Znak sakramentalny konstituuje się nie tylko w swym pierwszym momencie liturgicznym, ale również w wymiarze całego życia małżeńskiego³⁵⁶. Konsekwencje niniejszej papieskiej proklamacji są dla nauki *de sacramento matrimonii* nie do przecenienia. Otóż powołaniem ochrzczonych małżonków jest urzeczywistnienie prawdy znaku sakramentalnego, która ostatecznie ma się wyrazić w *sacrum* oblubieńczej i rodzinnej komunii osób³⁵⁷. A to oznacza ich nieustanny wysiłek coraz dojrzalszego i pełniejszego odczytywania „mowy ciała”, także pomimo nieuniknionych trudności, czy nawet niepowodzeń lub błędów. I choć te ostatnie zawsze w jakiejś mierze można odnieść do ułomności „człowieka pożądlivości”, za którą czai się grzech, to przecież nawet poważne błędy same w sobie nie niweczą chrześcijańskiej nadziei, która podpowiada małżonkom, że etos Odkupienia stanowi permanentne wezwanie do nawrócenia: od grze-

³⁵¹ Zob. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 74–76.

³⁵² Ibidem, s. 77.

³⁵³ Sakrament małżeństwa daje chrześcijańskim małżonkom szczególnie udział w misji profetycznej Kościoła, przejętej od samego Chrystusa, misji realizującej się w świadectwie miłości: oblubieńczej i rodzicielskiej. Jak mówi Jan Paweł II, „na tym polega właściwe znaczenie i wielkość przysięgi małżeńskiej w sakramencie Kościoła” – ibidem, s. 78.

³⁵⁴ Por. KDK, n. 49.

³⁵⁵ J a n P a w e ł I I: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 77.

³⁵⁶ „Znak sakramentalny oznacza nie tylko samo *fieri* = stawanie się małżeństwa, ale także buduje całe *esse* = jego trwały byt: jedno i drugie jako rzeczywistość sakralną i sakramentalną, zakorzonioną w wymiarze Przymierza i łaski, w wymiarze Stworzenia i Odkupienia” – ibidem, s. 108. Zob. E. C h r i s t e n: *Ehe als Sakrament – neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*. In: „Theologische Berichte”. Hrsg. J. P f a m m a t t e r, F. F u r g e r. Bd. 1. Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, s. 48–52; Th. S c h n e i d e r: *Zeichen der Nähe Gottes...*, s. 290–292.

³⁵⁷ J a n P a w e ł I I: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 108.

chu do czystości, rozumianej jako „życia wedle Ducha”³⁵⁸. Rekapitulując tę myśl, Jan Paweł II stawia niejako kropkę nad „i”, kiedy stwierdza, że mężczyzna i kobieta (mąż i żona), opierając się na odczytanej w prawdzie „mowie ciała”, zdolni są ustanowić trwałą („aż do śmierci”) znak sakramentalny: miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej; zdolni są do tego mimo doświadczania skutków słabości ludzkiej natury, obciążonej „potrójną pożądlivością”. To niezwykła, bezwarunkowa wierność Boga sprawia, że pozostają oni niezmiennie powołani rzeczywistością Chrystusowego Odkupienia (*simul lapsus et redemptus*)³⁵⁹.

Analiza „wielkiej karty” chrześcijańskiego małżeństwa³⁶⁰, wraz z ujawnieniem „mistycznego” wymiaru „mowy ciała”, przynosi dopełnienie treści znaku sakramentalnego. Wnikliwej egzegezie papieskiej nie umknął fakt, iż autor Listu do Efezjan proklamuje prawdę o małżeństwie jako „wielkim misterium”³⁶¹. Tym samym absolutne, eschatyczne zjednoczenie Chrystusa i Kościoła w miłości oblubieńczej zostaje jednoznacznie (choć w sposób „analogiczny”) rozciągnięte na sakramentalny znak przymierza mężczyzny i kobiety. W związku z tym papież zauważa najpierw, że w passusach Listu do Efezjan: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało [»jak siebie samego« – J.P. II]”, oraz „żona niechaj się odnosi ze czcią do swego męża”³⁶², pobrzmiewa znajoma fascynacja miłosna i upodobanie oblubieńców z Pieśni nad Pieśniami³⁶³. To tu ludzki *eros* po raz pierwszy w pełni odsłonił swe oblicze: potęgę miłości odznaczającej się głębią przeżyć i uniesień, ale też jednocześnie – postać miłości wciąż szukającej, wciąż jakby niezaspokojonej. „Mowa ciała” oblubieńców – zauważa ojciec św. – znajdując swą ekspresję w pożądaniu, prowadzi do miłosnego zjednoczenia, w którym mężczyzna i kobieta wzajemnie do siebie przynależą. Właśnie głębia owego zjednoczenia dyktuje słowa: „[...] jak śmierć potężna jest miłość”³⁶⁴. Mówią one o „potędze miłości, o przeżywanej w zjednoczeniu miłosnym sile *eros*a, ale mówią też (przynajmniej pośrednio) o tym, że w obrębie mowy ciała miłość ta jest ograniczona ostatecznie: przez śmierć”³⁶⁵.

³⁵⁸ Por. Ga 5, 16.

³⁵⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 79–80.

³⁶⁰ Biblijna teologia małżeństwa swe apogeum osiągnęła w klasycznym tekście Ef 5, 21–33. Właśnie dlatego ów tekst w pracach egzegetyczno-teologicznych nazywany jest „wielką kartą” lub – co obecnie wypada podkreślić – „Pieśnią nad Pieśniami” chrześcijańskiego małżeństwa – por. J. Ku d a s i e w i c z: *Chrześcijańskie małżeństwo...*, s. 175.

³⁶¹ Ef 5, 32.

³⁶² Ef 5, 28. 33.

³⁶³ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 108–109.

³⁶⁴ Pnp 8, 6.

³⁶⁵ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 97.

Wyniki egzegezy papieskiej nie pozostawiają wątpliwości, że „mowa ciała” oblubieńców wyznacza *eros* nieprzekraczalne granice. Potwierdzeniem tego jest fakt, że – wedle wersów Pieśni nad Pieśniami – *eros* jest dodatkowo obciążona skazą zazdrości. To prawda, że „zazdrość potwierdza poniekąd wyłączność i niepodzielność miłości, wskazuje przynajmniej pośrednio na nieodwracalność i podmiotową głębię wyboru oblubieńczego”³⁶⁶; ale prawdą jest również, że w słowach oblubienicy: „[...] zazdrość jej [miłości – A.P.] nieprzejednana jak Szeol”³⁶⁷, owa cecha ujawnia jeszcze poważniejsze ograniczenie *eros*, a mianowicie: ograniczenie natury duchowej. Oblubienica w stwierdzeniu: „[...] ku mnie zwraca się jego pożądanie”³⁶⁸, daje wyraz przekonaniu, że wzajemna przynależność oblubieńców jest zrodzona z pożądania. Tymczasem – jak podkreśla Jan Paweł II – samo pożądanie pozostaje praktycznie niezdolne, by przekroczyć próg zazdrości³⁶⁹. Wniosek stąd płynący wydaje się oczywisty: prawdziwa miłość oblubieńcza jest większa niż to, co może wyrazić „ciało”³⁷⁰.

W strofach Pieśni nad Pieśniami papież dostrzega charakterystyczny niepokój towarzyszący poczuciu wzajemnej przynależności oblubieńców. Ów niepokój, leżący w naturze *eros*, wskazuje niedwuznacznie na potrzebę transcendencji ku temu, co stanowi istotę obdarowania osoby drugą osobą. Autentyczna miłość mężczyzny i kobiety, jakkolwiek wyraża się w poczuciu wzajemnej przynależności, jednocześnie domaga się od obojga, by przekraczali jej skalę, nieustannie poszukując nowej i dojrzszej postaci *communio personarum*³⁷¹. A stąd już tylko krok do postawienia kluczowej tezy: *eros* szuka dopełnienia inną jeszcze postacią miłosnej więzi. W świetle Chrystusowej Śmierci i Zmartwychwstania przed oblubieńcami odsłania się nowy horyzont miłości, która nie tylko „nie zazdrości”, ale i „nigdy nie ustaje”³⁷². Przynagleni wewnętrzną prawdą osobowego daru –

³⁶⁶ Ibidem, s. 98.

³⁶⁷ Pnp 8, 6.

³⁶⁸ Pnp 7, 11.

³⁶⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 98.

³⁷⁰ „Ciało kryje w sobie perspektywę śmierci, której miłość nie chce się poddać. Jest ona bowiem, jak czytamy w *Pieśni nad Pieśniami*, »wielkim żarem«, którego »ugasić« nie zdołają »wody wielkie« ani »rzeki wielkie« nie zdołają »zatopić« (por. Pnp 8, 6–7)” – ibidem, s. 97.

³⁷¹ „W takiej wewnętrznej potrzebie, w takiej dynamice miłości, odsłania się pośrednio jakby niemożliwość przywłaszczenia i posiadania osoby przez osobę. Jest ona kimś, kto przerasta te wszystkie skale przywłaszczenia i ogarnięcia, posiadania i zaspokojenia, jakie wyłaniają się z samej »mowy ciała«. Jeżeli »mowę« tę oblubieniec i oblubienica odczytują w pełnej prawdzie osoby i miłości, [...] coraz głębiej się przekonują, że granicą ich przynależności jest ów wzajemny dar, w którym miłość objawia się »tak potężna jak śmierć«, czyli sięga niejako ostatecznych granic »mowy ciała«, by również i te granice sobą przekraczać” – ibidem, s. 98.

³⁷² 1 Kor 13, 4. 8.

zaproszeni przez Chrystusa do autentycznej komunii osób – oblubieńcy odkrywają powołanie do miłości, której na imię *agape*³⁷³.

Skoro komunია w sakramentalnym małżeństwie jawi się jako konsekwencja Komunii z Chrystusem w Nowym Przymierzu, to więzią scalającą chrześcijańskich małżonków może być tylko *agape*, czyli miłość „na wzór” Pana, uzdalniająca ich do owego *transcendere*: wyjścia poza siebie i wzajemnego osobowego oddania. Tak oto w małżeńskiej miłości-*agape*, która jest owocem zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa i daru Ducha Świętego, objawia się w pełni etos Nowego Przymierza³⁷⁴. Każde z małżonków noszące w sobie samym „obraz Boga”, w akcie zawarcia małżeństwa podejmuje fundamentalne powołanie miłowania współmałżonka w Panu, tj. miłością samego Boga („tak jak Ja was umiłowałem”³⁷⁵). Jest to możliwe, ponieważ Trójjedyny Bóg wiąże oblubieńców przymierzem, w którym On sam staje się Miłością jednoczącą ludzkie serca. On jest owym wyjątkowym Darem: bogactwem i spełnieniem osoby. Toteż małżonkowie w „znaku” sakramentalnym realnie jednoczą swe miłosne pragnienia z wolą (i czynem) samego Boga, który chce ich obdarować Sobą³⁷⁶. Z kolei sakramentalne oddanie się sobie małżonków osiąga swą pełnię, gdy jednocześnie staje się aktem przyjęcia drugiej osoby jako daru Stwórcy oraz aktem oddania siebie w darze – *in Christo* – Panu wszelkiego stworzenia³⁷⁷.

Agape nie tylko pozwala małżonkom odkryć wzniosłość ich powołania, ale nade wszystko *in sacramento matrimonii* staje się realną siłą sprawczą ich osobowych oraz komuniotwórczych działań. Duch Chrystusowy dokonuje takiego „uduchowienia” ludzkiej miłości małżonków, że staje się ona miłością nowego typu: miłością Boga i w Bogu. To na mocy uczestnictwa w owej *Agape* małżonkowie chrześcijańscy są wezwani, aby całym życiem dawać świadectwo Miłości, jaką Ojciec Niebieski objawił w swym Jednorodzonemu Synu. Wynika stąd jednoznacznie, że „kochać

³⁷³ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 98–99.

³⁷⁴ Zob. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 227–228.

³⁷⁵ J 15, 12.

³⁷⁶ „Miłując, pragnie się dobra dla drugiej osoby. Ale Bóg objawił, że On jest tym jedynym Dobrem, które sprawia, że miłość jest prawdziwa. Osoba, miłując prawdziwie drugą osobę, pragnie dla niej zatem tego jedynego, prawdziwego Dobra” – J. Bajtka: „*Chrystus odwołuje się do serca*”. *Wokół problemu interioryzacji...*, s. 167.

³⁷⁷ Zob. T. Styczeń: *Człowiek darem...*, s. 354. To Stwórca określa warunek *sine qua non* oddania się bez reszty współmałżonkowi i przyjęcia współmałżonka w jego darze z siebie. Małżonkowie winni odpowiedzieć na wezwanie płynące z ich wnętrza: „Osobę współmałżonka możesz przyjąć w darze bez reszty tylko wtedy, gdy równocześnie przyjmiesz Mnie, który go tobie daruje. [...] I tylko w ten sposób możesz złożyć siebie samego w darze drugiej osobie: ze Mną – twoim i jej Pierwszym Oblubieńcem” – I. de M.: *L'antropologia della „Familiaris Consortio”...*, s. 34.

kogoś miłością-*agape* to dać drugiemu także to, czego się właściwie w samym sobie i z siebie nie posiada”³⁷⁸.

W ten oto sposób głęboki sens otrzymują początkowe i końcowe fragmenty „klasycznego” tekstu Ef 5, 21–33³⁷⁹. Owe passusy, których przesłanie etyczne (etos Nowego Przymierza) doskonale streszcza werset: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej”³⁸⁰, wyrażają istotną prawdę sakramentu małżeństwa. Otóż odpowiadająca chrześcijańskiemu powołaniu „w tajemnicy Chrystusa” więź mężczyzny i kobiety (męża i żony) radykalnie wypływa z ich obopólnego odniesienia do Odkupiciela i Jego Krzyżowej Ofiary. Nieprzypadkowo Jan Paweł II przypomina, że małżeństwo podlega logice Chrystusowego Krzyża, który – związany często z bólem i cierpieniem – wymaga od małżonków wiele wysiłku i poświęcenia³⁸¹. Właśnie dlatego ludzka miłość mężczyzny i kobiety (męża i żony) wobec ograniczonych możliwości „upadłej natury” potrzebuje zbawienia. A zatem w sakramentalnym małżeństwie, mocą Ducha Chrystusowego, winna stale dokonywać się „*p a s c h a m i ł o ś c i*”³⁸², tzn. przejście od egzystencji naznaczonej grzechem – z ograniczoną zdolnością miłowania, do egzystencji zbawionej – z miłością włączoną w odwieczną Miłość Przenajświętszej Trójcy³⁸³.

Prawdziwą syntezą powołania do miłości w Przymierzu z Chrystusem jest Eucharystia. To w Niej dokonuje się radykalne (na miarę chrztu św.) zanurzenie ludzkiego bytu w Źródle nadprzyrodzonej świętości, którym jest sam Bóg: Jego Życie i Miłość. Sakrament Eucharystii wyraża rzeczywisty udział w Miłości Trójcy Świętej, a zarazem wezwanie do miłości-*agape* zawarte w nowym przykazaniu³⁸⁴. Dlatego też – jak naucza Jan Paweł II – skoro realizacja powołania ochrzczonych małżonków oznacza przeży-

³⁷⁸ J. N a g ó r n y: *Małżeńskie przymierze...*, s. 229.

³⁷⁹ Chodzi o niełatwe w egzegezie wiersze 21–24 oraz 28 i 33: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej. Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus Głową Kościoła: On – Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim. [...] Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało [...]. W końcu więc niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę jak siebie samego! A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża!”.

³⁸⁰ Zob. J. B a j d a: *Etos sakramentu małżeństwa*. W: J a n P a w e ł I I: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 243–246.

³⁸¹ Zob. J a n P a w e ł I I: „*Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne*”..., s. 35, n. 6.

³⁸² Paschalny charakter miłości ochrzczonych małżonków wynika ze słów Chrystusa: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” – Mk 8, 34.

³⁸³ Por. J. N a g ó r n y: *Małżeńskie przymierze...*, s. 228.

³⁸⁴ Eucharystia i miłość (*agape*) to znaki tego samego Przymierza w Chrystusie. Świądectwo o tym daje św. Jan Ewangelista, kiedy w opisie Ostatniej Wieczerzy, w miejsce przekazu ustanowienia Eucharystii, zamieszcza m.in. proklamację nowego przykazania miłości (J 15, 12–17) – por. ibidem, s. 230.

wanie Miłości Chrystusa ofiarującego się na Krzyżu³⁸⁵, to drogą do tego celu jest z pewnością częste uczestnictwo w Eucharystii – najlepszy sposób „życia Przymierzem”³⁸⁶. Wtedy bowiem *Mysterium Christi*, przenikając przez świętą *pietas* („bojaźń Chrystusową”) do serc oblubieńców, owocuje ich wzajemnym poddaniem w darze czci³⁸⁷. To udział w Miłości Chrystusa sprawia, że żona poddana jest swemu mężowi, ponieważ jest poddana Panu; podobnie mąż poddany jest żonie³⁸⁸. Autentyczna komunია małżeńska urzeczywistnia się w takim wzajemnym darze męża i żony, który mocą sakramentalnego poddania Chrystusowi (*donum pietatis*) konsekruje małżonków do doskonałej realizacji ich osobowego dobra. Jeśli zatem przymierze, w którym oboje wzajemnie się sobie oddają i siebie przyjmują³⁸⁹, najpełniej realizuje się dzięki przyjmowaniu Chrystusowej Miłości³⁹⁰, to tym bardziej zrozumiały staje się papieski apel o częste „małżeńskie” („rodzinne”) uczestnictwo w Eucharystii³⁹¹.

W Eucharystii małżonkowie chrześcijańscy odnajdują fundament *foedus matrimoniale*, ale i Ducha ożywiającego ich małżeńską komunię i posłannictwo³⁹². Jan Paweł II podkreśla znamieny fakt, że Duch Miłości, Boski Autor liturgii Najświętszej Ofiary – ten sam, który działa w liturgii sakramentu małżeństwa – jest Duchem Kościoła. Niniejsza konstatacja prowadzi z kolei do ważnych uściśleń natury teologicznej. Tak jak „eucharystyczne Ciało Chrystusa buduje Jego Ciało Mistyczne”³⁹³ – w ten sposób, że Eucharystia za sprawą Ducha Chrystusowego daje wiernym i całemu Kościołowi Życie³⁹⁴ – tak też małżeństwo (rodzina) jest przygotowanym przez Boga „środowiskiem”, w którym „rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi”³⁹⁵. Właśnie ukazanie w planie eklezjologicznym owego „najgłębszego związku” zachodzącego między sakramentem Ciała i Krwi Pańskiej oraz „pierwszą i żywotną komórką” Kościoła³⁹⁶ pozwala lepiej zrozumieć magisterialną prawdę, że konstytutywny akt przymierza małżeńskiego ochrzczonych: mężczyzny i kobiety, jest *in Spi-*

³⁸⁵ Zob. FC, n. 13.

³⁸⁶ Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 3.

³⁸⁷ Zob. Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 137–140.

³⁸⁸ Ibidem, s. 26–27.

³⁸⁹ KDK, n. 48.

³⁹⁰ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 35.

³⁹¹ Zob. Idem: *Litterae Familiis*..., n. 18.

³⁹² Zob. FC, n. 57.

³⁹³ Idem: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 22, n. 5.

³⁹⁴ Por. J 6, 53–58.

³⁹⁵ KK, 11; Jan Paweł II: „Eucharystia a rodzina chrześcijańska”..., s. 6, n. 2.

³⁹⁶ DA, n. 11; Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 22, n. 5.

ritu Sancto „aktem eklezjalnym”, powołującym do życia rzeczywistość sakralną i sakramentalną: „K o ś c i ó ł d o m o w y”³⁹⁷.

Niniejsze usytuowanie *sacramentum matrimonii* wewnątrz Przymierza Chrystusa z Kościołem oznacza wprowadzenie małżeństwa i samych małżonków w sferę *sacrum*. Ów wymiar świętości przenika całokształt miłosnych relacji w ich sakramentalnym związku³⁹⁸, tego związku, który — między innymi dzięki umocnieniu naturalnych istotnych przymiotów jedności i nierozzerwalności³⁹⁹ — w pełni zasługuje na nazwę „przymierza miłości małżeńskiej”⁴⁰⁰. Ponieważ zaś Chrystusowa *agape* pragnie się nie-skończenie wcielać i rozszerzać, przeto sakramentalne przymierze jest wyjątkowym „miejscem”, w którym Miłość ta objawia się światu. Szczególnie w realizacji celów małżeństwa: dobra małżonków oraz zrodzenia i wychowania potomstwa, małżonkowie aktualizują swe powołanie, by być żywym „s a k r a m e n t e m” m i ł o ś c i C h r y s t u s a⁴⁰¹. Dlatego właśnie Jan Paweł II, przywołując kluczowe stwierdzenia ojców Soboru o *Ecclesia domestica* (*domesticum sanctuarium Ecclesiae*)⁴⁰², uroczyście proklamuje, że chrześcijańskie małżeństwo (rodzina), ontycznie „wpisane w tajemnicę Kościoła”, jest niezastąpionym uczestnikiem jego zbawczego posłannictwa. Chrześcijańscy małżonkowie na mocy sakramentu „nie tylko »otrzymują« miłość Chrystusa, stając się wspólnotą »zbawioną«, ale są również powołani do »przekazywania« braciom tej samej miłości Chrystu-

³⁹⁷ KK, n. 11; I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* [28 I 1982]. ComCan 1982, s. 17, n. 5; zob. też I d e m: *Discorso del Santo Padre ai Membri del Tribunale della Rota Romana. (Il vostro lavoro è giudiziario, ma la vostra missione è fondamentalmente evangelica, ecclesiale e sacerdotale)* [30 I 1986]. ComCan 1986, s. 27–28, n. 3.

³⁹⁸ Por. J. B a j d a: *Etos sakramentu małżeństwa...*, s. 239.

³⁹⁹ W nawiązaniu do doktryny Vaticanum II Jan Paweł II naucza, że jedność i nierozzerwalność — istotne przymioty małżeństwa, nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu. Na gruncie „sakramentalnego charakteru małżeństwa wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozzerwalny” — FC, n. 13. Tę prawdę wyraża prawo kanoniczne w stałej zasadzie, że dopełnione małżeństwo sakramentalne nie może być nigdy rozwiązane — por. I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [21 I 2000]. ComCan 2000, s. 5–6, n. 4, 6.

⁴⁰⁰ FC, n. 11.

⁴⁰¹ Por. J. N a g ó r n y: *Małżeńskie przymierze...*, s. 228.

⁴⁰² Niezależnie od wspomnianych wcześniej tekstów źródłowych (KK, n. 11; DA, n. 11) papież nawiązuje także do ważnego 48. numeru *Konstytucji „Gaudium et spes”*, uwypuklającego nierozdzielność małżeństwa i rodziny w eklezjologicznej identyfikacji (*Ecclesia domestica*). Czytamy tam m.in.: „Osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu [...]. Toteż rodzina chrześcijańska, ponieważ powstaje z małżeństwa, będącego obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków, ofiarną płodność, jedność i wierność [...] ujawniać będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła”; por. FC, n. 56.

sa, stając się w ten sposób wspólnotą »zbawiającą«⁴⁰³. Udział zaś chrześcijańskiego małżeństwa w potrójnym posłannictwie Chrystusa Proroka, Kapłana i Króla, dzięki świadectwu wiary i ewangelizacji, życiu w dialogu z Bogiem i służbie drugiemu człowiekowi⁴⁰⁴ ukazuje prawdziwe oblicze „Kościoła domowego”, który – w wymiarze sakramentalnym – realizuje uniwersalną *communio Ecclesiae*.

1.3. Personalistyczna wizja małżeństwa: idealizm czy realizm?

Głęboki humanizm pontyfikatu Jana Pawła II określają dziś słowa z jego pierwszej i zarazem programowej encykliki *Redemptor hominis*: „człowiek jest drogą Kościoła”⁴⁰⁵. Namysł nad osobą, która ze względu na swą ludzką godność zasługuje wyłącznie na afirmację, prowadzi ojca św. do prawdy o małżeństwie i rodzinie – „środowisku”, w którym człowiek może bytować „dla niego samego” przez bezinteresowny dar z samego siebie⁴⁰⁶, i tym samym urzeczywistniać się jako „dobro wspólne” całej ludzkiej społeczności⁴⁰⁷. Wyraźnie społeczne („komunijne”) nachylenie myśli papieskiej – wyrastającej z personalistycznej doktryny Vaticanum II – znakomicie tłumaczy okoliczność, że ową myśl konsekwentnie zapładnia odniesienie do biblijnego „początku” („teologia ciała”).

W tejże bowiem perspektywie akt stworzenia osoby „na obraz i podobieństwo Boże” wyznacza podstawowe kryterium „humanizacji świata”: „czynić sobie ziemię poddaną”⁴⁰⁸ to kreować świat wedle tegoż „obrazu i podobieństwa”. Nieoceniony w tym względzie pozostaje depozyt starochrześcijańskiej tradycji „Kościoła domowego”, a z nią żywe doświadczenie *in Christo* tajemnicy obecności Trójjedynego Boga; tradycji, z której wprost wywodzi się paradygmat kultury, sygnowany współcześnie – użytym pierwszy raz przez Pawła VI⁴⁰⁹, a upowszechnionym przez Jana Pawła II – pojęciem: „cywilizacja miłości”. Rzecz jasna, przyjęcie tej ze wszech miar adekwatnej optyki jest brzemienne w skutki. Dość powiedzieć, że w kontekście organicznego

⁴⁰³ FC, n. 49.

⁴⁰⁴ Zob. FC, n. 50–64.

⁴⁰⁵ RH, n. 14.

⁴⁰⁶ Por. KDK, n. 24.

⁴⁰⁷ Por. I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 11.

⁴⁰⁸ Por. Rdz 1, 27–28.

⁴⁰⁹ P a u l u s VI: *Allocutio. In foro ad Basilicam S. Petri patente habita nocte Nativitatis Domini nostri Jesu Christi, Anno Sacro Iubilaei exeunte* [25 XII 1975]. AAS 1976, s. 145.

związku „cywilizacji miłości” z „podstawową komórką społeczeństwa” (a ta stanowi „centrum i serce cywilizacji”), papież Jan Paweł II głosi dzisiaj z nie mniejszym przekonaniem i nader stanowczo, że rodzina (małżeństwo) jest „pierwszą »drogą Kościoła«”⁴¹⁰.

1.3.1. „Na tropie antytezy pomiędzy indywidualizmem a personalizmem”

Osią dorocznej alocucji ojca św. do Roty Rzymskiej z 30 I 2003 roku nieprzypadkowo stała się – wyrażona już na samym początku przemówienia – konstatacja głębokiego kryzysu, jaki przeżywa obecnie małżeństwo i rodzina. Podobnych, mocnych słów nie zawahał się użyć wcześniej (w wystąpieniu powitalnym) dziekan Roty Raffaello Funghini. Wśród zjawisk, które w obecnej dobie negatywnie, czy wręcz niszcząco oddziałują na kondycję owej doniosłej instytucji ustanowionej przez Boga, wymienia papież zatarcie się świadomości jej nadprzyrodzonego wymiaru⁴¹¹. Skutkiem zaś takiego stanu rzeczy jest funkcjonujący coraz powszechniej w świadomości społecznej dychotomiczny rozdział aspektów świeckich od aspektów religijnych *institutum matrimonii*, tak „jak gdyby istniały dwa odrębne małżeństwa: świeckie i sakralne”⁴¹².

W swym *Liście do rodzin „Gratissimam sane”* (1994) nie po raz pierwszy Jan Paweł II dokonał oceny negatywnych zjawisk o charakterze globalnym („epoka wielkiego kryzysu”), które bezpośrednio dotyczą małżeństwa i rodziny⁴¹³. Gruntowna pasterska analiza potwierdziła znamienny fakt, że wspólnym mianownikiem wskazanych niekorzystnych przemian społecznych jest „k r y z y s p r a w d y”⁴¹⁴. I nie należy się dziwić, że objawia się on przede wszystkim jako „kryzys pojęć”. Czy pojęcia, takie jak: „miłość”, „wolność”, „bezinteresowny dar” tudzież samo pojęcie „osoba”, realnie znaczą dziś to, co wyrażają? – pyta retorycznie papież⁴¹⁵. Toteż – jego zdaniem – o rekomendowanym przez Sobór Watykański II

⁴¹⁰ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 13.

⁴¹¹ Por. I d e m: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”. *Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej* [30 I 2003]. OsRomPol 2003, nr 4, s. 47, n. 2.

⁴¹² Ibidem, s. 48, n. 3.

⁴¹³ Por. FC, n. 6, 79–84.

⁴¹⁴ W tym kontekście – za ojcem św. – wypada podkreślić wagę i kapitalne znaczenie magisterium zawartego w encyklice *Veritatis splendor*.

⁴¹⁵ Por. I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 13.

„popieraniu godności małżeństwa i rodziny”⁴¹⁶ będzie można mówić dopiero wtedy, gdy odzyska swój blask prawda o komunii osób w małżeństwie i rodzinie; innymi słowy, kiedy będzie mogła urzeczywistniać się „cywilizacja miłości”⁴¹⁷.

Właśnie w przywołanym liście *Gratissimam sane* – w korespondencji z analizami dokonanymi w encyklice *Veritatis splendor* (1993)⁴¹⁸, a także wymową późniejszej encykliki *Fides et ratio* (1998)⁴¹⁹ – Jan Paweł II ujawnia źródło rzeczonego kryzysu. Jest nim fundamentalny rozdźwięk między panoszącą się dziś nihilistyczną koncepcją człowieka a humanistyczną koncepcją integralną, czyli – wedle słów samego papieża – „antyteza pomiędzy indywidualizmem a personalizmem”⁴²⁰.

Szerzącą się w postmodernistycznym świecie kultura indywidualistyczna jawi się jako radykalne zaprzeczenie prawdziwego personalizmu⁴²¹. Jak poważne zagrożenie małżeństwa i rodziny niesie z sobą egocentryczny i egotyczny indywidualizm⁴²², wynika z papieskiej krytyki dwóch charakterystycznych postaw: utylitarnej wolności i utylitarного szczęścia. W pierwszym przypadku chodzi o – opartą na relatywizmie etycznym – wolność bez odpowiedzialności. Postawa ta zniewala człowieka i jest antytezą miłości, ponieważ z zasady uniemożliwia, tkwiący u podstaw małżeńskiej (rodzinnej) komunii, bezinteresowny dar osoby⁴²³, czyli realizację etosu: „normy personalistycznej”⁴²⁴. Z kolei indywidualistyczna, utylitarna pogoń za „szczęściem” oznacza permanentne szukanie przyjemności, kie-

⁴¹⁶ Zob. KDK, n. 47.

⁴¹⁷ I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 13.

⁴¹⁸ Por. VS, rozdział II: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata” (Rz 12, 2), n. 28–83.

⁴¹⁹ Por. FR, n. 86–91.

⁴²⁰ I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 14.

⁴²¹ Por. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [27 I 1997]. ComCan 1997, s. 15, n. 4.

⁴²² Filozoficzną analizę systemu zwanego indywidualizmem K. W o j t y ł a pomieścił już w swym dziele: *Osoba i czyn* (cz. 4: *Uczestnictwo*, § 4: *Indywidualizm i totalizm zaprzeczeniem uczestnictwa*), s. 336–341. Autor zauważa, że „indywidualizm wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo”. Indywidualizm jest więc zaprzeczeniem uczestnictwa „poprzez izolowanie osoby pojmowanej tylko jako jednostka i skoncentrowanej na sobie i swoim własnym dobru, które również bywa pojmowane w izolacji od dobra innych, a także od dobra wspólnego. Dobro jednostki ma w tym ujęciu charakter wręcz przeciwny względem każdej innej jednostki i jej dobra, a w każdym razie charakter »samozachowawczy« i defensywny” – ibidem, s. 338–339.

⁴²³ „Indywidualizm oznacza takie użycie wolności, w którym podmiot czyni to, co sam chce. Nie przyjmuje, aby ktoś »chciał«, wymagał od niego w imię obiektywnej prawdy. Nie chce drugiemu »dawać«, stawiać się darem »bezinteresownym« w prawdzie” – I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 14.

⁴²⁴ Zob. K. W o j t y ł a: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 41–45.

dy to każdorazowe doraźne zaspokojenie „uszcześliwia” egocentryczne (egoistyczne) jednostki „bez względu na obiektywne wymagania prawdziwego dobra”⁴²⁵. Dlatego też – reasumuje papież – indywidualizm, który przynosi uderzającą w instytucję małżeństwa i rodziny mentalność konsumpcyjną i antynatalistyczną zarazem, jest w swej istocie nie „cywilizacją osób”, lecz „cywilizacją rzeczy”⁴²⁶.

Oparta na wskazaniach soborowego i papieskiego magisterium antropologiczno-etyczno-teologiczna refleksja nad symptomami współczesnej „kultury indywidualistycznej” prowadzi do ważkiej konkluzji o przenoszeniu (przemycaniu) do kościelnej nauki *de persona humana* tudzież *de matrimonio* bliskich owej kulturze idei. Sprzyja temu niebezpieczny zamęt pojęciowy, spowodowany istnieniem współcześnie dwóch zdecydowanie różniących się między sobą „personalizmów”⁴²⁷. Znakomity włoski teolog (antropolog i etyk) C. Caffarra paralelnie do chrześcijańskiej, „integralnej” myśli personalistycznej ujawnia obecność nurtu wyrosłego na podwalinach kartezjańskiego racjonalizmu. Nurt ten poddaje totalnej negacji esencjalistyczną i przedmiotowo-naturalistyczną (biologizującą – w przypadku małżeństwa) potrydencką wizję antropologii oraz etyki. Do rangi kluczowej idei niniejszego kierunku – bezpardonowo aspirującego dziś do roli prawdziwego „personalizmu” – urasta „subiektywizm”, w którym pojęcia „osoba”, „osobowość” są zastępowane dwuznacznymi (zważywszy na ich funkcjonowanie w obrębie doktryny chrześcijańskiej) terminami „podmiot” i „podmiotowość”⁴²⁸. Już ujawnienie etycznych wyznaczników idei „subiektywizmu”, tj. autonomicznie kreatywnej funkcji sumienia jednostki oraz wynikającego stąd zanegowania uniwersalności prawa moralnego, w tym zakwestionowania najwyższej, obiektywnej normy moralności: „normy personalistycznej”⁴²⁹ – jest wystarczającą przesłanką do konstatacji, że istnieją aktualnie dwie sprzeczne z sobą koncepcje człowieka, które niestety w równej mierze kojarzone są z „personalizmem”. Fakt zaś używania w nich tej samej terminologii może być, i często jest, źródłem wielu nieporozumień⁴³⁰.

⁴²⁵ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 14.

⁴²⁶ Por. *ibidem*, n. 13.

⁴²⁷ Zob. C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 35–40.

⁴²⁸ Por. *ibidem*, s. 35.

⁴²⁹ Por. T. Styczeń: *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*. W: Jan Paweł II: „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*. Red. A. Szostek. Lublin 1995, s. 140–143; W. Chudy: *Światło dla wszystkich*. W: Jan Paweł II: „*Veritatis splendor*”..., s. 273–274.

⁴³⁰ Por. C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 37–39.

1.3.2. W świetle natury

Jak niewiele wspólnego z integralnym ujęciem chrześcijańskim ma indywidualistyczny (subiektywistyczny) „pseudopersonalizm” – nie bez przyczyny zasługujący na miano „antypersonalizmu”⁴³¹ – doskonale widać w lansowanej przezeń koncepcji małżeństwa. W następstwie jej pryncypialnych założeń, otwarcie kłócących się z jakąkolwiek wizją humanistyczną, rozbięciu ulega całościowo-osobowa, komunijna struktura *institutum matrimonii*. Aby oświecić fałszywe podstawy wymienionej koncepcji, wypada najpierw – za wnikliwym dyskursem C. Caffarry – odnieść się do trzech „kryteriów”, które określają naturalny wymiar małżeństwa.

Jednym z filarów chrześcijańskiej myśli personalistycznej⁴³² jest proklamacja Soboru Watykańskiego II: „[...] człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z samego siebie”⁴³³. Sens soborowego przesłania jest jasny: człowiek jest zdolny do tego, by w osobowym darze miłości przekroczyć siebie w stronę komunii z drugą osobą, i w rezultacie – nie tracąc bynajmniej podmiotowej integralności – „odnaleźć siebie samego w darze z siebie”. Jak się okazuje, newralgicznym błędem „pseudopersonalizmu” jest bezwzględne negowanie zdolności owej transcendencji. Osoba – wedle tej koncepcji – jawi się jako strukturalnie niezdolna do przekraczania samej siebie. Zdaniem „subiektywistów”, jakkolwiek wola wyjścia z siebie pozostaje czystą iluzją i praktycznie jest skazana na porażkę⁴³⁴.

Zagrożenie, jakie stanowi dla prawdy o małżeństwie przyjęcie tej tezy, widoczne jest gołym okiem. Zostaje przecież wprost zakwestionowana możliwość małżeńskiego daru osób i – co za tym idzie – ukonstytuowania rzeczywistej wzajemności *in matrimonio*⁴³⁵. Tymczasem soborowa *Konstytucja „Gaudium et spes”*, a za nią KPK 1983, określa małżeństwo jako „wspólnotę całego życia”, w której mężczyzna i kobieta „wzajemnie się sobie oddają i przyjmują” [podkr. – A.P.]⁴³⁶. Nieprzypadkowo Jan Paweł II w swym głęboko personalistycznym nauczaniu tak konsekwentnie akcentuje, że fundamentem, na którym wyrasta „przymierze miłości małżeńskiej”⁴³⁷, nie może być nic innego, jak tylko autentyczny dar oso-

⁴³¹ Por. ibidem, s. 40.

⁴³² Por. I d e m: „*Familiaris consortio*”..., s. 209.

⁴³³ KDK, n. 24.

⁴³⁴ Por. C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo*..., s. 39–40.

⁴³⁵ Por. ibidem, 40.

⁴³⁶ Por. KPK 1983, kan. 1055 § 1; kan. 1057 § 2.

⁴³⁷ FC, n. 11.

by⁴³⁸. Prawdą jest, że mężczyzna i kobieta (mąż i żona), jak każdy osobowy podmiot, pozostają wolni – autonomicznie stanowią o sobie (*sui iuris*). To zaś oznacza, że istotowym przymiotem jest ich bytowa nieprzekazywalność (*alteri incommunicabilis*). I rzeczywiście, „w porządku natury nie można mówić o oddaniu osoby innej osobie, zwłaszcza jeśli to oddanie rozumiemy w znaczeniu fizycznym. To, co osobowe, wyrasta ponad jakąkolwiek formę oddania, a z drugiej strony przywłaszczenia sobie w sensie fizycznym. Osoba jako taka nie może być cudzą własnością, tak jak rzecz”⁴³⁹. Paradoksalnie jednak to, co niemożliwe w porządku natury (w znaczeniu fizycznym), staje się możliwe w porządku miłości (w znaczeniu moralnym). Właśnie owa „strukturalna” niedostępność osób-małżonków (w „samoposiadaniu” i „samopanowaniu”) nie oznacza ich zamknięcia się w sobie, ale odwrotnie – wyraża ontyczną otwartość i dyspozycję do małżeńskiego „daru z siebie samego”⁴⁴⁰. To miłość oblubieńcza – zauważa K. Wojtyła – niejako „wrywa” osoby małżonków z ich naturalnej nienaruszalności i niedostępności. „Miłość bowiem sprawia, że osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. [...] Jest to jakby prawo »ekstazy« – wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim. W żadnej innej formie miłości prawo to nie realizuje się w sposób tak wyraźny, jak w miłości oblubieńczej”⁴⁴¹. Tak więc, wbrew temu, co głosi subiektywistyczny „antypersonalizm”, mężczyzna i kobieta są zdolni do ukonstytuowania miłosnej wzajemności (komunijnego „my”) ⁴⁴², a określająca jedność małżeńską (*totius vitae consortium*) „całkowitość” znajduje swój konieczny fundament w obustronnym – totalnym i definitywnym – darze kochających się osób⁴⁴³.

Drugim „kryterium”, pozwalającym odróżnić w prezentowanej wizji małżeństwa personalizm prawdziwy od fałszywego, jest dosłowne rozumienie słów *Konstytucji „Gaudium et spes”*: „Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”⁴⁴⁴. Ujęcie naturalnego

⁴³⁸ Zob. Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 17, n. 6.

⁴³⁹ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 88.

⁴⁴⁰ Por. Idem: *Osobowa struktura...*, s. 431; Idem: *O znaczeniu miłości...*, s. 166; por. też J.F. Crosby: *The Personalism of John Paul II as the Basis of His Approach to the Teaching of „Humanae vitae”*. „Anthropotes” 1989, s. 54–62.

⁴⁴¹ Por. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 112–113.

⁴⁴² Zob. ibidem, s. 78–82.

⁴⁴³ Por. C. Caffarra: *La teologia del matrimonio...*, s. 154–155.

⁴⁴⁴ KDK, n. 48.

związku mężczyzny i kobiety jako międzyosobowej komunii miłości implikuje usytuowanie jego istoty nie gdzie indziej, jak właśnie w międzyosobowej *amor coniugalis*⁴⁴⁵. Jan Paweł II z całą mocą podkreśla, że miłość jest „wewnętrzną zasadą” i „trwałą mocą” małżeńskiej *communio personarum*⁴⁴⁶ i tym samym istota oraz zadania (dobra, cele) małżeństwa są „ostatecznie określone przez miłość”⁴⁴⁷ [podkr. – A.P.]. Należy wszelako pamiętać, że *amor coniugalis* to przede wszystkim zdolność i wola wzajemnej miłości o takiej sile, jaką wyznacza godność *persona humana*, tzn. na miarę dobra, które stanowi osoba współmałżonka⁴⁴⁸.

W tym miejscu C. Caffarra zauważa, że znamienny dla współczesnej „pseudopersonalistycznej” wizji małżeństwa jest brak adekwatnego kryterium określającego, co w konstytuowanej międzyosobowej komunii miłości należy uznać za prawdziwe osobowe dobro (*bonum in communi*). Nie może być zaskoczeniem, iż jedynym wyznacznikiem okazuje się tu nie tyle osobista wolność poddana „prawdzie stworzenia” („teonomia uczestnicząca”)⁴⁴⁹, ile raczej autonomiczna zgoda stron: dobrem jest to, co małżonkowie uznają za dobre. Jest to równoznaczne z fałszywym przekonaniem, jakoby osoba ludzka była tym, kim sama zamierza być. W rezultacie – zauważa C. Caffarra – rzeczywistość osoby zostaje całkowicie zredukowana do jej subiektywnie kreowanej interpretacji. Ponieważ zaś zgodnie z założeniem owej interpretacji – opierającej się na koncepcji wolności, rozumianej jako „czysta możliwość”, oraz deprecjonującej naturalny porządek stworzenia⁴⁵⁰ – człowiek wyłącznie w sobie odnajduje „kryterium słuszności”, znaczy to, że w istocie nie ma żadnego kryterium. Taka wizja osoby tudzież małżeństwa – z subiektywnie zrealtatywizowanymi dobrami i celowością – jest *par excellence* „definicją rozpaczy”⁴⁵¹.

We wzajemnym osobowym oddaniu małżonkowie – jak mówi Sobór Watykański II – osiągają najściślejsze zespolenie: „już nie są dwoje, lecz

⁴⁴⁵ C. Caffarra: *O całościowym, osobowym ujęciu małżeństwa...*, s. 344–345; A. Pastwa: *Prawne znaczenie miłości...*, s. 74–77, 83–85.

⁴⁴⁶ FC, n. 18.

⁴⁴⁷ Ibidem, n. 17.

⁴⁴⁸ „Małżeństwo niesie z sobą szczególną odpowiedzialność za dobro wspólne, naprzód małżonków, a z kolei za dobro wspólne rodziny. Tym wspólnym dobrem jest człowiek, jest wartość osoby, która jest miarą godności człowieka” – Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 12.

⁴⁴⁹ VS, n. 41; zob. A. Szostek: *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor”*. W: Jan Paweł II: *„Veritatis splendor”...*, s. 221–234.

⁴⁵⁰ Jan Paweł II: *„Miłość małżeńska”. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej* [21 I 1999]. OsRomPol 1999, nr 5–6, s. 51, n. 6.

⁴⁵¹ C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 40.

jedno ciało”⁴⁵². Jeśli zatem prawdą jest, że przekraczanie siebie w stronę *communio personarum* stanowi domenę ludzkiego ducha⁴⁵³, to prawdą jest też, że ową komunijną jedność „w prawdzie i miłości” mąż i żona urzeczywistniają wedle obiektywnego – u n i t y w n e g o oraz p r o k r e a t y w n e g o – s e n s u ich męskości i kobiecości⁴⁵⁴. Tak oto Jana Pawła II „teologia ciała” uwydatnia trzeci wyznacznik personalistyczno-integralnej wizji małżeństwa. Za określeniem ludzkiego ciała – przez rzetelną, budowaną „od początku” antropologię – mianem „języka” (znaku) osoby idzie w pełni uzasadniona konstatacja, że „mowa ciała” („kobiecość dla męskości”; „męskość dla kobiecości”) jest zarówno „tworzywem”, jak i samą konstytutywną treścią małżeńskiej komunii osób⁴⁵⁵.

Dlatego za symptomatyczną należy uznać wyraźną niezdolność, podszuwającego się pod prawdziwy personalizm subiektywizmu (indywidualistycznego „fałszywego spirytualizmu”), zintegrowania cielesności w osobie ludzkiej⁴⁵⁶. W konsekwencji – według C. Caffarra – ów pseudo-personalistyczny, kartezjański nurt współczesnej filozofii człowieka popada w dualizm jeszcze bardziej radykalny od dualizmu typu platońskiego. Wszak nie chodzi tu o problem afirmacji-negacji cielesności (np. powszechne jest dziś odejście od biologizmu – z rozumieniem ciała jako rzeczywistości *stricte* biologicznej), ale o praktyczną afirmację-negację osobowej wartości ciała ludzkiego⁴⁵⁷. Jeśli zatem w definiowaniu małżeństwa „pseudopersonalizm” opiera się na koncepcji człowieka jako czystej duchowej podmiotowości, to integralna wizja personalistyczna – przyjmująca fundamentalne założenie, że *persona humana* jest jednością ducha i ciała – postrzega ciało jako „sakrament” małżeńskiej komunii (komunikacji) międzyosobowej⁴⁵⁸.

1.3.3. W blasku Tajemnicy trynitarnej

Trudno przejść do porządku dziennego nad niepokojącą diagnozą Jana Pawła II, że związany z charakterystycznymi dla współczesnego świata

⁴⁵² Mt 19, 6; por. KDK, n. 48.

⁴⁵³ C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 31–33.

⁴⁵⁴ Zob. Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 8; por. też F. Gil Hellín: *El bien del matrimonio y la comunión conyugal*. „Anthropotes” 1992, s. 231–233.

⁴⁵⁵ Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 70.

⁴⁵⁶ Zob. Idem: „Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne”..., s. 33, n. 3.

⁴⁵⁷ C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 39.

⁴⁵⁸ Ibidem, s. 34–35.

procesami laicyzacyjnymi „kryzys prawdy” przejawia się nade wszystko w afirmowaniu wartości „ludzkich” — z całkowitym ich oderwaniem (i niezależnością) od Nieskończonego Źródła⁴⁵⁹. Niniejsza dychotomiczna tendencja tzw. świeckiej wizji małżeństwa w rzeczy samej ujawnia najważniejszą, najgłębiej zakorzenioną (czwartą — w ujęciu C. Caffarra) cechę indywidualistycznego pseudopersonalizmu. W jego skrajnym, acz reprezentatywnym profilu ideowym do rangi symbolu urasta aprioryczny pogląd o niemożności jakiegokolwiek odniesienia się do Absolutu. Aż nadto czytelne tego konsekwencje, jak dobitnie zauważa C. Caffarra, tchną niepokonalnym pesymizmem: „[...] człowiek, miłość międzyosobowa, komunია małżeńska zatracają się w czasowym strumieniu czystej historyczności”⁴⁶⁰.

Małżonkowie, parafrazując słynne słowa Jana Pawła II z encykliki *Redemptor hominis*, pozostaną dla siebie niezrozumiali, a ich małżeńskie życie narażone będzie na deficyt sensu, dopóki nie objawi im się Miłość, jeśli Jej nie dotkną i nie uczynią swoją, jeśli nie znajdą w Niej żywego uczestnictwa⁴⁶¹. Tak ujawnia się fundamentalna *z a s a d a j e d n o c z ą c a*, która — tak, jak w przypadku owej wyjątkowej wspólnoty, jaką jest *communio Ecclesiae*⁴⁶² — tkwi u podstaw osobowej komunii: małżeńskiej „jedności dwojga”. Jest nią *M i ł o ś ć* — trynitarna Komunia Boga, objawiona w oddaniu się Chrystusa i udzielona w Duchu Świętym; Miłosna Jedność, która ostatecznie daje się poznać jako „bycie-wzajemnie-dla-siebie”⁴⁶³.

Małżeństwo, wymownie określone przez Sobór „głęboką wspólnotą życia i miłości”⁴⁶⁴, od „początku” zostało wpisane w Boski „porządek

⁴⁵⁹ Jan Paweł II: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”..., s. 48, n. 5.

⁴⁶⁰ C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo*..., s. 40.

⁴⁶¹ RH, n. 10.

⁴⁶² Por. D.J. Hilla: *Związek między rodziną, Eucharystią a Kościołem w świetle Karola Wojtyły filozofii osoby*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 325–327.

⁴⁶³ Por. H.U. von Balthasar: *W pełni wiary*. Red. M. Kehl, W. Löser. Przekł. J. Fenrychowa. Kraków 1991, s. 326. „Gdyby istniała definicja Boga, należałoby ją tak właśnie sformułować: jedność jako bycie-wzajemnie-dla-siebie. Co my w braku lepszego słowa określamy jako »Osoby« Boskie, jest warunkiem tego, że w Bogu może istnieć czyste bycie-wzajemnie-dla-siebie, »Osoby« te nie posiadają pierwotnego bycia-dla-siebie, które by dopiero wtórnie otwierało się ku drugiemu; to, co możemy nazwać ich byciem-dla-siebie, ich samoświadomością, posiadają wspólnie jako jeden niepodzielny Bóg; ale owo »jeden« integruje się zawsze już (a nie dopiero później) przez bycie-wzajemnie-dla-siebie. Ojca nie można zrozumieć inaczej, jak w rodzącym oddaniu siebie zrodzonemu Synowi, Syna nie inaczej, jak w byciu-dla-Ojca. Oddanie się Obu jest znowu byciem-wzajemnie-dla-siebie, w księgach Nowego Przymierza wyraźnie oddzielnym zarówno od Ojca, jak i od Syna jako »Duch Święty«, jako uosobione bycie-wzajemnie-dla-siebie i jako oddanie siebie Boga ludziom” — ibidem, s. 326–327.

⁴⁶⁴ KDK, n. 48.

Miłości”. *Ordo Caritatis* — naucza Jan Paweł II — „należy do życia wewnętrznego Boga samego, do życia trynitarnego. W wewnętrznym życiu Boga Duch Święty jest osobową hipostazą Miłości. Przez Ducha Dar nie stworzony, Miłość staje się darem dla osób stworzonych. Ta Miłość, która jest z Boga, udziela się stworzeniom”⁴⁶⁵. Tak oto trynitarna *Caritas* zostaje rozlana najpierw w sercach poszczególnych osób, podejmujących powołanie do istnienia na obraz Boży⁴⁶⁶, by następnie — potencjalnie w jeszcze pełniejszym wymiarze⁴⁶⁷ — zyskać w małżeńskiej komunii mężczyzny i kobiety wyjątkową godność i zadanie: bycia wizerunkiem Boga, odzwierciedleniem Komunii Osób Trójcy Przenajświętszej. Włączone w *ordo Caritatis*, małżeństwo ma swój początek, sens i spełnienie w trynitarniej Tajemnicy⁴⁶⁸. Wynika stąd jednoznacznie, że już „z natury” w *institutum matrimoniale* — jeśli użyć słów papieża z cytowanego przemówienia do Roty Rzymskiej z 2003 roku — w przedziwny sposób splata się rzeczywistość ludzka z rzeczywistością Boską⁴⁶⁹. I dlatego w doświadczeniu małżonków bezwarunkowego „bycia-wzajemnie-dla-siebie” — na obraz i podobieństwo Boże (analogia trynitarna) — *amor coniugalis* „ukazuje się jako coś, co przerasta zrozumienie, co przerasta wszelkie przewidywanie: obojgu miłującym przydarza się coś, co wykracza poza horyzont oczekiwań ich wzajemnego oddania się, co mimo to nie jest nieosobistym losem, lecz jest przeżywane jako wypływający z ich osobowej miłości cud”⁴⁷⁰.

Charakter i dynamikę komunii małżeńskiej, a z nią ów niezwykle udział małżonków w tajemnicy życia Osób Boskich, *par excellence* określa miłość⁴⁷¹. Wedle słów Apostoła — „Bóg jest miłością [*Caritas* — A.P.]: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”⁴⁷². Nic dziwnego zatem, że przez aktualizację prawdziwej *amor coniugalis* — w osobowym darze małżeńskim obopólnie udzielanym i przyjmowanym, gdzie każdy przejaw miłości pozostaje częścią, refleksem i obrazem *Caritas*⁴⁷³ — realizuje się „Boży obraz i podobieństwo”. W owym „byciu-wzajemnie-dla-siebie” mężczyzna i kobieta (mąż i żona) stają się odbłaskiem Boskiej

⁴⁶⁵ MD, n. 29.

⁴⁶⁶ Por. Rz 5, 5.

⁴⁶⁷ „Oboje razem w swej szczególnej doskonałości stanowią bogatsze podobieństwo Boga niż każde z nich z osobna” — B.H. Häring: *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*. Przekł. i oprac. J. Klenowski. T. 3. Poznań 1963, s. 229.

⁴⁶⁸ Zob. I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 8.

⁴⁶⁹ I d e m: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”..., s. 48, n. 5.

⁴⁷⁰ H.U. v o n B a l t h a s a r: *W pełni wiary...*, s. 269.

⁴⁷¹ Por. P.A. Bonnet: *Nel segno dell'uomo: diritto e scienza nell'economia del matrimonio canonico*. „Quaderni Studio Rotale” 1990, s. 16.

⁴⁷² 1 J 4, 16.

⁴⁷³ Por. J. G r z e ś k o w i a k: *Centralne idee...*, s. 32.

jedności i wierności, gdy urzeczywistniają swe komunijne dobro (*bonum coniugum*), a jednocześnie nader ekspresywnym odbiciem twórczej mocy Boga, gdy wypełniają rodzicielskie powołanie (*bonum prolis*)⁴⁷⁴.

Boskie *mysterium Caritatis* oświeśla przeto naturę i głęboki sakralny sens każdego naturalnego małżeństwa, choć bez wątpienia doskonalszą jego realizacją jest sakrament (*sacramentum matrimonii*), w którym uobecnia się tajemnica Przymierza i Łaski: tajemnica Odkupienia dokonanego przez Chrystusa w Ofierze Krzyża⁴⁷⁵. Doniosłość niniejszych stwierdzeń pozwala z pewnością lepiej zrozumieć, dlaczego Jan Paweł II – mimo tak modnych dziś tendencji „pseudopersonalistycznych” – z takim naciskiem przypomina, że transcendencja od samego „początku” została wpisana w istotę związku małżeńskiego⁴⁷⁶. I nie chodzi bynajmniej o daleki od praktyki życiowej („prozy życia”), teoretyczny – czytaj: wyidealizowany – obraz wspólnoty małżeńskiej.

Myślą przewodnią przemówienia do Roty Rzymskiej z 1997 roku okazała się prawda, którą współcześnie – za Janem Pawłem II – wypada szczególnie mocno akcentować. Otóż chrześcijańska (integralna) wizja małżeństwa – zostawiając „w tyle” szkodliwy formalizm tudzież minimalizm pragmatyczny – nie ma nic wspólnego z niezyciowym idealizmem. Wprost przeciwnie, w swym głęboko humanistycznym nastawieniu charakteryzuje się zdrowym realizmem⁴⁷⁷. Waga i wymowa niniejszego stwierdzenia, przypieczętowanego autorytetem najwyższego prawodawcy, winny dziś znaleźć stosowny rezonans nie tylko w teologii, lecz przede wszystkim w świecie kanonistyki. Chodzi wszak o to, by w dziedzinie ko-

⁴⁷⁴ Przy świadomości granic analogii trynitarnej (Trójca Święta i małżeństwo to dwie radykalnie różne rzeczywistości) oraz niedoskonałości formuł języka teologicznego „okazuje się, że pojęcia i wyobrażenia, którymi posługujemy się dla wyrażenia i przybliżenia tajemnicy Trójcy Świętej, można odnieść do tajemnicy małżeństwa. I tak, r ó w n o ś ć n a t u r y p r z y r ó ż n o ś c i o ś ó b – osoby różnią się pochodzeniem i skierowane są w miłości ku sobie – nowa forma jedności, w której liczba pojedyncza i mnoga stanowią jedno (my-jedność); miłość jako poznanie »ja« w »ty« – ukierunkowanie na drugą osobę jako forma istnienia i realizacji własnej osobowości, ponieważ »człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego« (KDK 24); p ł o d n o ś ć m i ł o ś c i – własne »ja« zatapia się w »ja« drugiej osoby, na skutek czego powstaje trzecie »ja«. Te wszystkie aspekty życia Trójcy Świętej znajdują w małżeństwie swoją analogię i odbicie [podkr. – A.P.]” – ibidem, s. 35.

⁴⁷⁵ Ioannes Paulus II: *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], s. 27, n. 3. Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu *de matrimonio* podkreśla, że sakrament małżeństwa jest skuteczną drogą, na której Chrystusowa łaska Odkupienia zapewnia małżonkom realne uczestnictwo w Komunii trynitarnej – I d e m: *Discorso del Santo Padre...* [31 V 2001], s. 186, n. 3.

⁴⁷⁶ Por. I d e m: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”..., s. 48, n. 3.

⁴⁷⁷ I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [27 I 1997], s. 15, n. 4.

ścielnego *ius matrimoniale* zdecydowanie odrzucić pogląd, jakoby „idealizm” koncepcji personalistycznej nie przystawał do formuł prawnych⁴⁷⁸ i w konsekwencji – podnosząc nupturientom „poprzeczkę” minimalnych wymogów kanonicznych – kłócił się z gwarancją powszechności naturalnego prawa do zawarcia małżeństwa⁴⁷⁹.

Niebagatelne znaczenie dla kościelnej dyscypliny małżeńskiej ma oparcie jej na realistycznej wizji osoby ludzkiej. Jeśli antropologia chrześcijańska definiuje *persona humana* jako wolny i rozumny podmiot skierowany dynamicznie ku wszechstronnemu rozwojowi, mimo ułomności natury zdolny do odpowiedzialnych wyborów, osiągający ziemskie i nadprzyrodzone cele wysiłkiem własnym oraz z pomocą łaski Bożej – to integralność niniejszego ujęcia przenosi się bezpośrednio na personalistyczny obraz *matrimonium canonicum*⁴⁸⁰. Określona w kan. 1055 KPK 1983 istota małżeństwa („wspólnota całego życia”) i koherentne z nią pojęcia: „istotne przymioty”, „istotne elementy”, „istotne prawa i obowiązki małżeńskie” – przez realistyczne zakreślenie granic i możliwości obciążonej grzechem ludzkiej natury, z uwzględnieniem skutecznej pomocy łaski Bożej – opiera się na założeniu powszechnej dostępności i naturalnej zdolności osób do realizacji ich powołania małżeńskiego⁴⁸¹. Dlatego też polski papież – promotor „personalizmu”, konsekwentnie naucza, że wezwani w nieodwołalnym *foedus amoris coniugalis* do tego, by – oprócz przeżywania radości „spełnienia” – pokonywać nieuniknione ciężary i trudności życia małżeńskiego, mężczyzna i kobieta urzeczywistniają w małżeństwie kanonicznym w pełni realistyczny, prawny obowiązek miłości ofiarnej⁴⁸².

⁴⁷⁸ Nie sposób przejść obojętnie nad ewidentnie pesymistyczną konstatacją U. Navarretego w związku z papieskim apelem o odejście od antagonizowania („przeciwstawiania”) aspektów personalistycznych i prawnych w stronę budowania ich harmonijnej syntezy: *Direi che nella trentina d'anni passati dal Concilio ad oggi questa contrapposizione ha costituito la c r u x della dottrina e della giurisprudenza matrimoniali, senza che né la dottrina né la giurisprudenza siano state capaci di trovare ancora una „sintesi armoniosa” di tutti gli elementi in gioco. E le conseguenze sono state notevolmente negative* – U. Navarrete: *Commentarium ad allocutionem Ioannis Pauli II ad praelatos et officiales Rotae Romanae, die 27 ianuarii 1997 habitam*. PRMCL 1997, s. 375.

⁴⁷⁹ KPK 1983, kan. 1058; por. J. Carreras: *Commento al discorso di Giovanni Paolo II al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'apertura dell'anno giudiziario*. IusEcc 1997, s. 781–782.

⁴⁸⁰ Zob. D. De Caro: *La formazione e la vita della coppia nel matrimonio cattolico*. ME 1992, s. 337–355.

⁴⁸¹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [27 I 1997], s. 15, n. 4, 5.

⁴⁸² Zob. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. (Il giudice non si lasci suggestionare da perizie basate su premesse antropologiche inaccettabili) [5 II 1987]. ComCan 1987, s. 3–7, n. 2, 4–7; I d e m: *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque*

1.4. Teologiczno-prawny walor miłości małżeńskiej

„Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”⁴⁸³. Przytoczone słowa z encykliki *Redemptor hominis* inaugurującej pontyfikat ojca św. Jana Pawła II urastają dziś do rangi symbolu. Zakreślają horyzont jedynej w swym rodzaju teologicznej antropologii i tym samym stanowią klucz do zrozumienia całego późniejszego magisterium następcy św. Piotra. To prawdziwie ewangeliczne orędzie raz po raz odbija się echem w doktrynalnych dziełach papieża Wojtyły.

Taki też kontekst *explicite* ujawnia m.in. papieskie nauczanie o małżeństwie i rodzinie w adhortacji *Familiaris consortio*. Znamienny jest fakt, że zdaniem ojca św., właśnie powołanie do miłości – wpisane przez Stwórcę w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety⁴⁸⁴ – staje się naturalnym fundamentem związku małżeńskiego. Co więcej, *amor coniugalis*, która radykalnie określa jego istotę i zadania⁴⁸⁵, jest wewnętrzną zasadą, trwałą mocą i ostatecznym celem małżeńskiej wspólnoty osób⁴⁸⁶. Trudno nie dostrzec, że w ten oto sposób soborowe personalistyczne ujęcie małżeństwa: *intima communitas vitae et amoris*⁴⁸⁷, znajduje swą autentyczną interpretację, dalsze pogłębienie i rozwinięcie.

Magisterium papieża Jana Pawła II o miłości małżeńskiej rzuca światło na problem, który od zakończenia Soboru Watykańskiego II – w kanonistyce i jurysprudencji – jest przedmiotem badań, dociekań, czy wręcz na-

Rotae Romanae coram admissos. (Il „Difensore del vincolo” è il necessario garante del rispetto della visione cristiana del matrimonio) [25 I 1988]. ComCan 1988, s. 70–72, n. 4–5. W komentarzu do niniejszych, często cytowanych alokucji papieskich, w kontekście pytania o zdolność do małżeństwa, Z. Grocholewski podkreśla – szczególnie w odniesieniu do związku sakramentalnego – że nie może być uważany za nieważny związek trudny lub nieszczęśliwy: „W tym sensie, w świetle założeń antropologii chrześcijańskiej, które stanowią bazę wiedzy prawa kanonicznego, mieści się w granicach normalności to, że zawierający małżeństwo, mając w sobie »załążek życia wiecznego i powołanie do uczynienia własnymi wartości transcendentnych«, jest wewnętrznie zraniony przez grzech, podzielony i pod różnymi aspektami słaby i niedoskonały (byleby tylko istotnie nie została dotknięta jego zdolność rozumu i/lub woli). Jest on bowiem powołany do podjęcia walki i zwyciężania ciała” – Z. Grocholewski: *Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego*. PK 1997, nr 1–2, s. 196.

⁴⁸³ RH, n. 10.

⁴⁸⁴ FC, n. 11.

⁴⁸⁵ FC, n. 17.

⁴⁸⁶ FC, n. 18.

⁴⁸⁷ KDK, n. 48.

ukowego sporu, a mianowicie: czy miłość małżeńska ma walor prawny w strukturze małżeństwa kanonicznego?

1.4.1. Horyzont antropologiczny

W swym nauczaniu ojciec św. Jan Paweł II postrzega miłość małżeńską – rzeczywistość „wybitnie ludzką”⁴⁸⁸ – w perspektywie „dogłębnie personalistycznej”⁴⁸⁹. W integralnej wizji człowieka małżeństwo i ów fenomen, jakim jest *amor coniugalis*, ujawniają swój prawdziwy kształt⁴⁹⁰.

W świetle biblijnej prawdy o „początku” małżeństwo jawi się – zdaniem papieża – jako nowy rodzaj istnienia, którym Bóg obdarował mężczyznę i kobietę: „Mężczyzna [...] łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”⁴⁹¹. Niebagatelną w tym rolę odgrywa płciowość wpisana przez Stwórcę w osobowy byt człowieka. Męskość i kobiecość to dwa wzajemnie dopełniające się sposoby „bycia człowiekiem”: dwa komplementarne wymiary samoświadomości i samoistnienia oraz dwa komplementarne poczucia sensu ciała, pozwalające mężczyźnie i kobiecie odnaleźć siebie w komunijnej wspólnocie osób⁴⁹². Ów oblubieńczy rys ludzkiego ciała decyduje o uzdolnieniu do wyrażania takiej miłości, w której człowiek staje się darem dla drugiego, oraz o głębokiej gotowości przyjęcia daru, czyli afirmacji drugiej osoby⁴⁹³. Obopólna wymiana darów

⁴⁸⁸ KDK, n. 49.

⁴⁸⁹ K. Wojtyła: *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*. ACr 1978, s. 14–15. Wypada przypomnieć, że magisterium papieża Jana Pawła II tkwi swymi korzeniami w wieloletniej, filozoficzno-teologicznej refleksji nad osobą ludzką. Wybitne dzieła: *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*, stanowiące trzon dziedzictwa myślowego Karola Wojtyły, bez wątpienia odegrały znaczącą rolę w jego dokonaniach doktrynalnych.

⁴⁹⁰ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [27 I 1997], s. 14–16, n. 3–5.

⁴⁹¹ Rdz 2, 24.

⁴⁹² Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 41–42. „Ciało [...] wyraża osobę w całym jej ontycznym i egzystencjalnym konkrecie [...]; przez swą widzialność wyraża człowieka, a wyrażając, pośredniczy, czyli sprawia, że mężczyzna i kobieta od początku »komunikują się« na gruncie stworzonej w nich i między nimi »komunii osób«” – ibidem, s. 49.

⁴⁹³ Afirmacja osoby to „dosłownie przeżywanie tego, że drugi człowiek – kobieta dla mężczyzny, mężczyzna dla kobiety – jest także przez swoje ciało kimś chcianym przez Stwórcę »dla niego samego«, w ten sposób kimś jedynym i неповtarzalnym. Kimś wybranym w odwiecznej miłości” – ibidem, s. 58.

oraz obopólne ich przyjęcie⁴⁹⁴ potwierdzone przez wzajemny wybór⁴⁹⁵ stwarza komunie małżeńską⁴⁹⁶. Szczególny wymiar tej relacji, w której małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują⁴⁹⁷, określa miłość oblubieńcza, polegająca „z jednej strony na oddaniu osoby, z drugiej zaś na przyjęciu tego oddania. W to wplata się »tajemnica« wzajemności: przyjęcie musi być równocześnie oddaniem, oddanie zaś równocześnie przyjęciem”⁴⁹⁸. „Całe Objawienie Boże, od słów Księgi Rodzaju po słowa przysięgi małżeńskiej [...], nie tylko potwierdza taki właśnie wymiar owej międzyosobowej relacji, ale także zdecydowanie go postuluje i wymaga”⁴⁹⁹. Owa prawdziwa miłość jest – według Jana Pawła II – fundamentem, zasadą oraz trwałą mocą każdej wspólnoty małżeńskiej⁵⁰⁰.

Swoistą syntezą papieskiej myśli antropologicznej pozostaje nauka o przymiotach miłości małżeńskiej. Jak powszechnie wiadomo, egzemplifikację i elementarne objaśnienie tych przymiotów zawarł papież Paweł VI

⁴⁹⁴ „Owa wymiana daru, w której uczestniczy całe człowieczeństwo mężczyzny i kobiety, dusza i ciało, kobiecość i męskość, urzeczywistnia się z zachowaniem wewnętrznej prawidłowości [...] dawania siebie i odbierania drugiego jako daru. Obie te funkcje wzajemnej wymiany są głęboko spójne w całym procesie wymiany »daru z siebie« – dawanie i odbieranie daru – niejako przechodzą w siebie tak, że samo dawanie staje się zarazem przyjmowaniem daru, a przyjmowanie znów obdarowywaniem” – ibidem, s. 63.

⁴⁹⁵ Odnosząc się do „okoliczności” konstytuujących małżeńskie przymierze osób, papież Jan Paweł II przypomina naukę Vaticanum II o zgodzie małżeńskiej jako przyczynie sprawczej małżeństwa: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli nieodwołalną osobistą zgodę” (KDK 48). Ojciec św. stwierdza: „Ciało [...] stanowi w szczególnym znaczeniu konstytutywny moment jedności mężczyzny i kobiety wówczas, gdy stają się mężem i żoną. Dokonuje się to jednakże przez wzajemny wybór. Wybór stanowi o małżeńskim »przymierzu osób«, które dopiero przez ten wybór »stają się jednym ciałem«. Odpowiada to strukturze samotności człowieka – w tym wypadku »dwoistej samotności«. Wybór jako wyraz samostanowienia wyrasta na gruncie [...] samoświadomości człowieka” – ibidem, s. 43–44; por. FC, n. 11.

⁴⁹⁶ I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 39–40, 43–44.

⁴⁹⁷ KDK, n. 48.

⁴⁹⁸ K. W o j t y ł a: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 115.

⁴⁹⁹ I d e m: *O znaczeniu miłości...*, s. 163.

⁵⁰⁰ FC, n. 18. O miłości małżeńskiej jako wzajemnym obdarowaniu się osób naucza Sobór m.in. w nr. 48. *Konstytucji „Gaudium et spes”*, w którym mowa jest o tym, że małżonkowie „przez obopólne oddanie się sobie” miłują się wzajemnie „w trwałej wierności”. W podobny sposób określił miłość Paweł VI w przemówieniu skierowanym do małżeństw zrzeszonych w ruchu Equipes Notre Dame. Padły wówczas następujące słowa: „Każda z osób pozostaje sobą [...] we wzajemnym obdarowaniu; potwierdza siebie i doskonali, rośnie przez całe życie małżeńskie, stosownie do tego wielkiego prawa miłości: oddawać się sobie, aby się wspólnie obdarowywać. Miłość jest spoiwem, które nadaje trwałość tej wspólnocie życiowej; jest porywem, który prowadzi do coraz doskonalszej pełni” – P a u l u s VI: *Allocutio. Sodalibus Consociationis v.d. „Equipes Notre-Dame” e variis nationibus, coram admissis* [4 V 1970]. AAS 1970, s. 430, n. 6.

w encyklice *Humanae vitae*⁵⁰¹. Co jednak warto podkreślić, jest głównie zasługą Jana Pawła II komplementarne ukazanie ich ontycznego fundamentu i egzystencjalnego profilu⁵⁰².

Zdaniem papieża Wojtyły, miłość małżeńska jawi się przede wszystkim jako miłość na wskroś ludzka⁵⁰³, „obejmująca dobro całej osoby”⁵⁰⁴, czyli w pełni osobowa. Decyduje o tym radykalne zaangażowanie obu małżonków: ich duchowości, zmysłowości oraz sfery uczuć⁵⁰⁵. Ludzka zmysłowość jest naturalnym twórczym miłości małżeńskiej. Charakteryzuje ją orientacja konsumpcyjna, w której ciało drugiej osoby przeżywane jest jako potencjalny przedmiot użycia⁵⁰⁶. Owo ukierunkowanie na wartość seksualną (pożądanie zmysłowe) zostaje zintegrowane — włączone w nurt miłości oblubieńczej — z innymi, szlachetniejszymi pierwiastkami miłości. Ważną funkcję spełnia tu sfera uczuć. O ile bowiem zmysłowość sama w sobie „zatrzymuje się” przy wartości ciała współmałżonka, o tyle uczuciowość związana jest z przeżyciem piękna i podziwu dla całej osoby męża czy żony⁵⁰⁷. Wszelako zasadniczą rolę w procesie integracji-personalizacji miłości małżeńskiej⁵⁰⁸ odgrywają przede wszystkim dynamizmy duchowej sfery człowieka. Chodzi tu przede wszystkim o aktualizację zdolności poznawczej osoby ludzkiej: zdolności poznawania prawdy. Właśnie owo zaangażowanie poznawcze mężczyzny i kobiety, ujawniając prawdziwe dobro i piękno drugiej osoby, rodzi upodobanie (*amor complacentiae*) — istotny element miłości małżeńskiej⁵⁰⁹. Zdolność poznania prawdy umożliwia z kolei „auto-determinację”, czyli „samodzielne stanowienie o charakterze i kierunku własnych czynów”⁵¹⁰, i w konsekwencji — autentycznie wolne zaangażowanie woli. Właśnie owa sfera wolności osobowej mężczyzny i kobiety

⁵⁰¹ Na temat paralelnych ujęć miłości małżeńskiej w *Humanae vitae* i *Gaudium et spes* — L. Ciccione: *L'Enciclica „Humanae vitae”. Analisi e commento*. DThP 1969, s. 155–156.

⁵⁰² Mówiąc o wkładzie papieża Polaka w ukazywanie personalistycznej głębi fenomenu miłości małżeńskiej, nie sposób pominąć filozoficznej myśli K. Wojtyły poświęconej temu zagadnieniu.

⁵⁰³ HV, n. 9.

⁵⁰⁴ KDK, n. 49.

⁵⁰⁵ Zob. FC, n. 13.

⁵⁰⁶ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 94–99.

⁵⁰⁷ Ibidem, s. 99–103.

⁵⁰⁸ Integracja miłości oznacza jednocześnie jej personalizację, ponieważ zintegrowana miłość stanowi pełne i dojrzałe odniesienie do drugiej osoby: „Miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby” — FC, n. 13; zob. też K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 98.

⁵⁰⁹ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 70–75.

⁵¹⁰ Ibidem, 104.

decydująco wpływa na kształt ich miłości. *Amor coniugalis*, zmierzając do jedności głęboko osobowej, „która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było jedno serce i jedna dusza”⁵¹¹, w sposób radykalny angażuje wolę małżonków⁵¹². Działanie woli widoczne już w upodobaniu objawia się w pełni w pozostałych elementach miłości małżeńskiej: zarówno w pożądaniu (*amor concupiscentiae*), w którym druga osoba jawi się małżonkowi jako upragnione dobro, jak i w życzliwości (*amor benevolentiae*), tj. w bezinteresownym pragnieniu dobra dla drugiej osoby⁵¹³.

Miłość małżeńska winna być pełna. Jak to określa papież Paweł VI, „chodzi [...] o tę szczególną formę przyjaźni osób, poprzez którą małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub. Kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem z samego siebie”⁵¹⁴. Według Jana Pawła II jakkolwiek miłość – przez upodobanie, pożądanie i życzliwość – rozwija się oddzielnie u mężczyzny i kobiety (męża i żony), swoją pełnię osiąga jednak dopiero w relacji międzysobowej. Indywidualna miłość każdego z małżonków nadaje wtedy kształt miłości oblubieńczej, która z jednej strony pozostaje „międzysobową syntezą i synchronizacją upodobań, pożądań i życzliwości”, z drugiej zaś – całkowitym wzajemnym oddaniem się sobie osób, i dzięki temu najpełniejszą oraz najbardziej radykalną formą miłości⁵¹⁵.

Całkowite wzajemne obdarowanie się osób w miłości małżeńskiej implikuje nierozzerwalność i wierność – dwie istotne cechy owej miłości⁵¹⁶. W tym samym miejscu papież Paweł VI mówi o miłości wiernej

⁵¹¹ FC, n. 13.

⁵¹² K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 103–106, 113.

⁵¹³ Zob. ibidem, s. 70–78. „Miłość prawdziwa, korzystając z naturalnej dynamiki woli, usiłuje wnieść rys gruntownej bezinteresowności w stosunkach kobiety i mężczyzny, aby uwolnić tę miłość od nastawienia na użycie [...]. W pragnieniu dobra »bez granic« dla drugiego »ja« zawarty jest [...] jakby w załączku cały twórczy pęd prawdziwej miłości, pęd do tego, aby obdarzyć dobrem te osoby, które się kocha, aby je uszczęśliwić. Jest to jakiś »bo-ski« rys miłości. Istotnie, kiedy y chce dla x dobra »bez granic«, wówczas chce dla niej właściwie Boga: On jeden jest obiektywną pełnią dobra i On też tylko może każdego człowieka pełnią taką nasycić” – ibidem, s. 122.

⁵¹⁴ HV, n. 9.

⁵¹⁵ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 88–89; zob. też Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 63–64. „Małżonkowie »oddając się sobie wzajemnie i wzajemnie przyjmując« (KDK 48), w tym swoim wspólnym powołaniu oraz w jego realizacji przez całe życie, urzeczywistniają równocześnie, razem i każdy z osobna, ów dar z osoby, który skierowuje się do Boga samego” – K. Wojtyła: *O znaczeniu miłości...*, s. 172.

⁵¹⁶ FC, n. 13.

i w y ł ą c z n e j aż do końca życia, która dzięki tym przymiotom jest dla małżonków źródłem głębokiego i trwałego szczęścia⁵¹⁷.

Prawdziwa miłość małżeńska jest p ł o d n a, ponieważ – przywołując słowa papieża Pawła VI – „nie wyczerpuje się [ona – A.P.] we wspólnocie małżonków, ale zmierza [...] ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia”⁵¹⁸. Ojciec św. Jan Paweł II dodaje: „Miłość małżeńska, prowadząc małżonków do wzajemnego »poznania«, które czyni z nich »jedno ciało«, nie wyczerpuje się wśród nich dwojga, gdyż uzdalnia ich do największego oddania, dzięki któremu stają się współpracownikami Boga, udzielając daru życia osobie ludzkiej. W ten sposób małżonkowie, oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość – dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwały znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa”⁵¹⁹.

Tak oto w nowym, pogłębionym ujęciu przymiotów miłości małżeńskiej ujawnia papież jej specyfikę i fundamentalne znaczenie w małżeńskiej *communio personarum*. Ludzka płciowość – objawiając osobę w całym jej ontyczno-egzystencjalnym konkrety – uzdalnia mężczyznę i kobietę do takiej miłości, w której oboje stają się dla siebie darem. Obopólna wymiana owych darów oraz ich obopólne przyjęcie, potwierdzone wzajemnym wyborem – słowem: miłość oblubieńcza (*amor coniugalis*), czyli na wskroś osobowa, pełna, wierna i wyłączna oraz płodna, stwarza i buduje małżeńską (rodzinną) komunię osób.

1.4.2. Teologia miłości małżeńskiej

Miłości małżeńskiej nie sposób do końca zrozumieć bez odwołania się do jej Przyczyny. Papież Jan Paweł II zwraca uwagę na ważne zdanie encykliki *Humanae vitae*: „Miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważymy, że początek swój czerpie ona – jakby z najwyższego Źródła – z Boga, który jest Miłością i Ojcem, od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi”⁵²⁰. Bóg, stwarzając małżeństwo, daje mężczyźnie i kobiecie realne uczestnictwo w swojej Miłości. Konsekrowani małżonkowie stają się

⁵¹⁷ HV, n. 9.

⁵¹⁸ Ibidem.

⁵¹⁹ FC, n. 14.

⁵²⁰ HV, n. 8; zob. K. W o j t y ł a: *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (analiza tekstu)*. ACr 1969, s. 342–343.

zdolni do objawiania w świecie prawdy Trójjedynego Boga, Miłości, która ich stworzyła⁵²¹.

Kluczem do rozwinięcia tak zarysowanej teologii miłości małżeńskiej jest dla papieża fragment *Konstytucji „Gaudium et spes”*, który mówi, że „kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy« (J 17, 21–22), [...] daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁵²². Przytoczone sformułowanie odsłania – zdaniem ojca św. – w całej wyrazistości doniosły aspekt relacji człowieka do Boga. W ujęciu tym bowiem człowiek jawi się nie tylko jako osoba zdolna do nawiązania partnerskiego stosunku z Bogiem – na płaszczyźnie poznania, miłości oraz twórczej aktywności w świecie. Tekst mówi o „pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”. W ten sposób *Konstytucja duszpasterska o Kościele* eksponuje trynitarny wymiar prawdy o podobieństwie człowieka do Boga⁵²³.

Kontynuację tego wątku помещa papież w adhortacji *Familiaris consortio*, w której czytamy: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo: powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę”⁵²⁴. Z kolei w encyklice *Dominum et vivificantem* papież pi-

⁵²¹ Konsekracja, o której tu mowa, odnosi się – w rozumieniu Jana Pawła II – do tajemnicy „początku” objawionej w Księdze Rodzaju. Nauczając o konsekracji małżonków w perspektywie przedsakramentalnej, papież stwierdza: „Pierwotna szczęśliwość, ów uszczęśliwiający »początek« człowieka, którego Bóg stworzył »mężczyzną i niewiastą« (Rdz 1, 27), [...] oznacza zakorzenienie w Miłości. Obdarowanie konsekwentne – sięgające aż do samych głębinowych wątków świadomości i podświadomości, do tych warstw podmiotowego bytowania obojga, mężczyzny i kobiety, odzwierciedlające się w ich wzajemnym »przeżyciu ciała« – świadczy o zakorzenieniu w Miłości. Pierwsze wersety Biblii mówią o tym ponad wszelką wątpliwość. Mówią one nie tylko o stworzeniu świata i człowieka w świecie, ale mówią o łasce, czyli o udzielaniu się świętości, o promieniowaniu Ducha” – Jan Paweł II: *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich*. T. 1..., s. 59; zob. J. B a j d a: *Konsekracja ciała...*, s. 195–197.

⁵²² KDK, n. 24.

⁵²³ K. W o j t y ł a: *Rodzina jako „communio personarum”...*, s. 350; I d e m: *Antropologia encykliki...*, s. 15.

⁵²⁴ FC, n. 11.

sze: „W swoim życiu wewnętrznym Bóg jest Miłością, miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim: miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna [...]. Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, [...] przez Ducha Świętego Bóg bytuje na sposób daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem [...], z którego jakby ze źródła [...] wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń: obdarowanie istnieniem wszystkiego poprzez akt stworzenia; obdarowanie człowieka łaską poprzez całą ekonomię zbawienia”⁵²⁵. Możliwe dzięki Objawieniu, częściowe odsłonięcie niezgłębionej tajemnicy Trójjedynego Boga rzuca – zdaniem ojca św. – światło na treść objawionej w Biblii prawdy o „początku”. Otóż pierwszy opis stworzenia człowieka (tekst kapłański) zawiera znamienne zdanie: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”⁵²⁶. W drugim opisie zaś (tekst jahwistyczny) znajdujemy słowa: „Dlatego mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”⁵²⁷. Łączna analiza obu tekstów implikuje ważną dla teologii tezę: „Obrazem i podobieństwem Boga stał się człowiek nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także poprzez komunię osób”⁵²⁸. Taką komunię – stwierdza papież – „stanowią od początku mężczyzna i niewiasta”. Człowiek zatem „staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże »od początku« nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska Komunia Osób”⁵²⁹. Tak więc osoba ludzka stworzona na „obraz Boży” nie może zrealizować się w samotności, bez nawiązania prawdziwych więzi z innymi osobami⁵³⁰. Stwórca wpisał bowiem w strukturę ludzkiego bytu szczególnie wymiar, którego odkrycie i aktualizacja są koniecznym warunkiem, aby człowiek mógł siebie odnaleźć⁵³¹. Chodzi o „zdolność wyrażania miłości, w której człowiek-osoba staje się darem”⁵³², a innymi słowy, o „uzdolnienie do wspólnoty z innymi osobami”⁵³³. Każdy człowiek jest powołany, aby z pomocą Ducha Świętego na-

⁵²⁵ DV, n. 10.

⁵²⁶ Rdz 1, 27.

⁵²⁷ Rdz 2, 24.

⁵²⁸ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 39.

⁵²⁹ Ibidem, s. 39–40.

⁵³⁰ Zob. DV, n. 59.

⁵³¹ KDK, n. 24.

⁵³² Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 40.

⁵³³ K. Wojtyła: *Rodzina jako „communio personarum”*..., s. 350.

dać swemu życiu kształt bezinteresownego daru i w ten sposób — *in caritate* — stać się żywym obrazem Boga⁵³⁴, który jest Miłością⁵³⁵. Relacją zaś, ontycznie i zarazem egzystencjalnie determinującą ów komunijny wymiar osoby ludzkiej, pozostaje zawsze relacja człowieka-osoby do Boga. Osoba ludzka realizuje najgłębszą prawdę swej egzystencji⁵³⁶, gdy przyjmuje własne życie jako dar Ojca — który w akcie stworzenia oddaje człowiekowi Samego Siebie, zlewając nań Swą nieskończoną Miłość — i w odpowiedzi, oddaje się w darze Ojcu w fundamentalnym wyborze miłości. W rezultacie staje się zdolna nie tylko do objawiania Boga i Jego Miłości w prawdzie swego człowieczeństwa (prawdą czynu, prawdą własnego życia), ale również do żywego i aktualnego uczestnictwa w Miłości Trójjedynego Boga⁵³⁷. Doniosła prawda o podobieństwie człowieka do Boga w wymiarze istnienia jednostkowo-osobowego zyskuje zatem w magisterium Jana Pawła II nowy, dojrzały kształt, a jednocześnie podkreśla podstawową i pierwszoplanową rolę miłości w każdej prawdziwej komunii osób, również w komunii małżeńskiej⁵³⁸.

Pogłębiona teologicznie personalistyczna wizja miłości małżeńskiej owocowała w magisterium Jana Pawła II wieloma oryginalnymi ujęciami oraz tezami dotyczącymi małżeństwa i rodziny. Wśród nich na uwagę

⁵³⁴ FC, n. 22.

⁵³⁵ DV, n. 59. „Pojęcie »powołanie« jest ściśle związane ze światem osób i z porządkiem miłości. [...] Oznacza zawsze jakiś główny kierunek miłości danego człowieka. Tam, gdzie się jest powołanym, tam nie tylko trzeba ukochać kogoś, ale i »dać siebie« z miłości. [...] Chodzi o to, aby odczytując właściwy kierunek rozwoju swej osobowości, a wraz z tym główny kierunek swej miłości, każdy człowiek umiał przez to równocześnie włączyć się w działanie Boga i odpowiedzieć na jego miłość” — *Idem: Miłość i odpowiedzialność...*, s. 228–230; „Człowiek jest darem i przeżywa swoją egzystencję jako wezwanie do stania się żywym darem, do stania się podmiotem miłości. Człowiek ma więc stać się obrazem Boga przez miłość, przez to, że nada swemu życiu postać bezinteresownego daru. [...] Życie człowieka, ukształtowane jako dar, staje się znakiem i słowem objawiającym dar Boga i uobecniającym go w pośrodku świata. W ten sposób życie ludzkie uzyskuje swoje podstawowe uformowanie z punktu widzenia powołania” — J. B a j d a: *Powołanie do miłości. Podstawy teologicznomoralne*. W: *Wychowanie do miłości*. Red. K. M a j d a ņ s k i. Warszawa 1987, s. 40.

⁵³⁶ FC, n. 11.

⁵³⁷ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67; zob. też J. B a j d a: *Teologia rodziny w „Familiaris consortio”*. W: J a n P a w e ł II: *„Familiaris consortio”. Tekst i komentarze*. Red. T. S t y c z e ņ. Lublin 1987, s. 148–149; T. S t y c z e ņ: *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie – antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*. W: *Teologia małżeństwa i rodziny*. Red. K. M a j d a ņ s k i. T. 2. Warszawa 1990, s. 85.

⁵³⁸ „Małżeństwo [...] stanowi nie tylko »wspólnotę osób«, jak głosi polski przekład KDK, n. 12 [...], ale stanowi i zarazem powinno stanowić — rzeczywistą *communio personarum*, jak czytamy w tekście łacińskim” — K. W o j t y ł a: *Rodzina jako „communio personarum”...*, s. 356; por. J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 39–40.

zasługuje mocne wyakcentowanie teologicznego wymiaru przymierza w małżeństwie⁵³⁹. Wiąż miłości małżeńskiej jest – zdaniem ojca św. – „obrazem i znakiem Przymierza łączącego Boga z Jego ludem”. Dlatego małżeństwo uznaje papież przede wszystkim za „komunię miłości między Bogiem i ludźmi”⁵⁴⁰, która „znajduje ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie”⁵⁴¹. Fundamentem zaś i wewnętrzną zasadą komunii małżeńskiej jest ontyczne skierowanie mężczyzny i kobiety (męża i żony) ku Bogu, ku przyjęciu Jego Miłości⁵⁴². Tak oto, już w świetle tajemnicy stworzenia, odsłania się prasakramentalny wymiar przymierza małżeńskiego, stanowiącego w swej najgłębszej istocie „znak przenoszący skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu – niewidzialną – tajemnicę”⁵⁴³, tajemnicę Miłości, w której małżonkowie otrzymują realne uczestnictwo. Ten „najpierwotniejszy sakrament”⁵⁴⁴ jest jednocześnie znakiem Stwórcy, uobecniającego się wewnątrz małżeńskiej wspólnoty miłości przez dar nowego życia; jest znakiem Boga budującego przy współdziale małżonków rodzinę – rozszerzoną komunię osób⁵⁴⁵.

Miłość stanowiąca fundament i zasadę wspólnoty małżeńskiej⁵⁴⁶ osiąga – zdaniem ojca św. – swą pełnię w „boskich wymiarach sakramentu”⁵⁴⁷. W *Konstytucji „Gaudium et spes”* czytamy: „Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom przez sakrament małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby tak, jak On umiłował Kościół i wydał zań siebie samego, również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności. Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Ko-

⁵³⁹ Ojciec św. rozwija tu myśl Soboru, który określił małżeństwo jako „głębką wspólnotę życia i miłości małżeńskiej”, zawiązującą się przez „przymierze małżeńskie”. „Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak [...] Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonków przez sakrament małżeństwa” – KDK, n. 48; zob. A. Z u b e r b i e r: *Znaczenie doktrynalne adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio”*. STV 1984, s. 75.

⁵⁴⁰ FC, n. 12.

⁵⁴¹ FC, n. 13.

⁵⁴² J. B a j d a: *Teologia rodziny...*, s. 150.

⁵⁴³ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

⁵⁴⁴ Ibidem.

⁵⁴⁵ FC, n. 14; zob. też J. B a j d a: *Teologia rodziny...*, s. 152–153.

⁵⁴⁶ FC, n. 18.

⁵⁴⁷ K. W o j t y ł a: *O znaczeniu miłości...*, s. 169.

ścioła”⁵⁴⁸. Rozwinięcie nauki Soboru znajdujemy w magisterium papieża Jana Pawła II. Analiza Listu św. Pawła do Efezjan, a zwłaszcza fragmenców dotyczących odwiecznie ukrytej w Bogu Tajemnicy – Tajemnicy Bożej Miłości – umożliwiła ojcu św. pogłębienie teologicznych podstaw sakramentalności małżeństwa: „W centrum Tajemnicy znajduje się Chrystus. To w Nim [...] ludzkość została odwiecznie napełniona »wszelkim błogosławieństwem duchowym«. W Nim [...] została wybrana »przed założeniem świata«, wybrana »z miłości« i przeznaczona do przybrania za synów. Kiedy [...] wraz »z pełnią czasów« ta odwieczna Tajemnica zostaje urzeczywistniona w czasie, dokonuje się to również w Nim i przez Niego: w Chrystusie i przez Chrystusa. Przez Chrystusa zostaje objawiona Tajemnica Bożej miłości. Przez Niego również i w Nim zostaje ona dopełniona: »W Nim mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków« (Ef 1, 7). A jednocześnie ludzie, którzy przyjmują przez wiarę ofiarowany im w Chrystusie dar, stają się w rzeczywistości uczestnikami odwiecznej Tajemnicy [...]. To właśnie nadprzyrodzone obdarowanie owocami dokonanego przez Chrystusa odkupienia nabiera [...] charakteru oblubieńczego oddania samego Chrystusa Kościołowi [...]. A więc nie same tylko owoce odkupienia są darem. Darem jest przede wszystkim sam Chrystus: On sam daje siebie Kościołowi jako swej Oblubienicy. [...] Ów dar uczyniony człowiekowi ze strony Boga jest darem »całkowitym«, czyli »radykalnym«, [...] jest poniekąd »wszystkim«, co Bóg »mógł« dać z siebie człowiekowi, biorąc pod uwagę skończone możliwości człowieka – stworzenia”⁵⁴⁹.

Już pierwotne obdarowanie człowieka przez Stwórcę (przed grzechem pierworodnym) zawierało – zdaniem papieża – nadprzyrodzony owoc odwiecznego wybrania w Chrystusie: łaskę przybranego synostwa, której mocą mężczyzna i kobieta zostali powołani do świętości (zob. Ef 1, 4–6)⁵⁵⁰. Gdy zaś nadeszła „pełnia czasów”, wraz z dziełem odkupienia otworzyła się „nowa głębia obdarowania człowieka przez Boga”⁵⁵¹.

Przymierze małżeńskie, wyrastając z tajemnicy Stworzenia, bierze swój nowy początek z tajemnicy Odkupienia – przez zanurzenie w Przymierzu Chrystusa i Kościoła⁵⁵². W sakramentalnym małżeństwie odzwierciedla się i urzeczywistnia owa Miłość, jaką Chrystus-Oblubieniec obdarza Kościół – swoją Oblubienicę, i jaką Kościół odwzajemnia Chrystusowi⁵⁵³. Małżonkowie chrześcijańscy, stworzeni na obraz Boga, powołani do szczególnej jedności (*communio personarum*), dzięki błogosławieństwu płodno-

⁵⁴⁸ KDK, n. 48.

⁵⁴⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 41–42, 47.

⁵⁵⁰ Ibidem, s. 376–377.

⁵⁵¹ Ibidem, s. 399.

⁵⁵² Ibidem: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 22, n. 4.

⁵⁵³ Zob. Ibidem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 28–30.

ści uczestniczący w stwórczej Miłości Boga, otrzymują — na mocy sakramentu — szczególny dar: udział w odkupieńczo-obłubieńczej Miłości Chrystusa do Kościoła⁵⁵⁴. „Poprzez chrzest bowiem mężczyzna i kobieta zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze, w Przymierze obłubieńcze Chrystusa z Kościołem. Właśnie z racji tego niezniszczalnego włączenia [...] głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę doznaje wywyższenia i włączenia w miłość obłubieńczą Chrystusa, zostaje wsparta i wzbogacona Jego mocą zbawczą”⁵⁵⁵. Duch Święty podczas liturgii sakramentu małżeństwa użycza małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii miłości⁵⁵⁶, „która wzmacnia i doskonali komunię naturalną i ludzką”⁵⁵⁷. Daje im „nowe serce” oraz „uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował”⁵⁵⁸. W ten sposób naturalna miłość małżonków zostaje uzdrowiona, udoskonalona i wywyższona⁵⁵⁹, a cechy charakterystyczne owej miłości „stają się wyrazem wartości prawdziwie chrześcijańskich”⁵⁶⁰.

Teologiczną prawdę chrześcijańskiego małżeństwa mężczyzna i kobieta wyrażają w znaku sakramentalnym⁵⁶¹. Odkrywając obłubieńczy sens swego ciała (i odnosząc go w sposób nieodwracalny w wymiarze całego życia do siebie), nowożeńcy w słowach przysięgi małżeńskiej formują niepowtarzalny znak⁵⁶². „Jest to znak widzialny i skuteczny Przymierza z Bogiem w Chrystusie” — znak, który nie tylko oznacza *fieri* — stawanie się małżeństwa, ale również „buduje całe *esse* — jego trwały byt: jedno i dru-

⁵⁵⁴ Przez sakramentalne małżeństwo, wraz z łaską sakramentu, przenikają w życie małżonków dwa — łączące się poniekąd w jedną rzeczywistość — wymiary miłości Chrystusa do Kościoła: obłubieńczy i odkupieńczy — zob. *ibidem*, s. 66.

⁵⁵⁵ FC, n. 13.

⁵⁵⁶ FC, n. 19; „Pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga” — *ibidem*, n. 13.

⁵⁵⁷ FC, n. 21.

⁵⁵⁸ FC, n. 13.

⁵⁵⁹ KDK, n. 49.

⁵⁶⁰ FC, n. 13.

⁵⁶¹ „Sakrament zakłada objawienie tajemnicy, zakłada również jej przyjęcie przez wiarę, ze strony człowieka. Równocześnie jednak jest on czymś więcej [...]. Polega [...] na »uwidocznieniu« tejże tajemnicy w znaku, który służy nie tylko ogłoszeniu tajemnicy, ale także jej urzeczywistnieniu w człowieku” — Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 39.

⁵⁶² „Sakrament jako znak widzialny konstituuje się poprzez człowieka jako »ciało« — poprzez jego »widzialną« męskość-kobiecość. Ono bowiem, i tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne: duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą w Bogu odwiecznie tajemnicę, aby być jej znakiem” — *Idem*: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

gie jako rzeczywistość sakralną i sakramentalną, zakorzenioną w wymiarze Przymierza i łaski, w wymiarze Stworzenia i Odkupienia”⁵⁶³.

Dzięki realnej obecności Boga⁵⁶⁴ sakrament małżeństwa – który, jak naucza Jan Paweł II, jest sprawowaniem i dopełnianiem się Nowego Przymierza⁵⁶⁵ – stanowi *par excellence* misterium komunii między Bogiem i ludźmi⁵⁶⁶. Na mocy tej Miłości, jaką miłuje sam Bóg w tajemnicy Stworzenia i Odkupienia, małżeństwo urzeczywistnia najgłębszą prawdę swej egzystencji: prawdę o tym, że jest obrazem Bożym, objawiającym Komunię Ojca i Syna w Duchu Świątym.

1.4.3. Prawny wymiar miłości małżeńskiej

Dnia 27 I 1997 roku, w przemówieniu z okazji inauguracji kolejnego roku pracy Roty Rzymskiej, Jan Paweł II – przywołując personalistyczny obraz małżeństwa nakreślony w *Konstytucji „Gaudium et spes”*⁵⁶⁷ – stanowczo odciął się od trendów przenikających do kościelnej matrymonialistyki przeciwstawiania (bez możliwości dokonania harmonijnej syntezy) osobowych aspektów małżeństwa aspektom *stricte* prawnym. Wiodącą tezę papieskiego wystąpienia było przypomnienie, że *walor prawny* nie jest czymś zewnętrznym (autonomicznym) w stosunku do międzyosobowej rzeczywistości małżeństwa, ale stanowi jej *prawdźwie wewnętrzny wymiar*. Normy *ius matrimoniale* pozostają w sposób konieczny – ni mniej, ni więcej – jurydycznym wyrazem odnośnej rzeczywistości antropologicznej i teologicznej. Wynika stąd niedwuznacznie, iż rzeczywistość tę – z racji rzeczowej „immanencji” – należy stale mieć na uwadze w celu uniknięcia ryzyka dowolnych (błędnych) interpretacji⁵⁶⁸.

Personalistyczny horyzont nauki *de matrimonio canonico* określa papież, formułując swą kluczową tezę, którą da się streścić w słowach: *fundamentem i zasadą strukturalną prawnych relacji w małżeństwie jest miłość małżeńska*⁵⁶⁹.

⁵⁶³ Ibidem, s. 71, 108.

⁵⁶⁴ J. Grześkowiak: *Łaska sakramentu małżeństwa*. AK 1987, s. 295–302; A.L. Szafranski: *Łaska sakramentu małżeństwa*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A.L. Szafranski. Lublin 1985, s. 112–113.

⁵⁶⁵ Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2.

⁵⁶⁶ FC, n. 12.

⁵⁶⁷ Zob. KDK, n. 47–52.

⁵⁶⁸ Por. Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [27 I 1997], s. 14, n. 3.

⁵⁶⁹ Zob. Idem: „Miłość małżeńska”..., s. 50–51, n. 3, 4. Odnosimy się tu do tezy uwypuklonej *explicite* w przemówieniu Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 21 I 1999 roku.

Ojciec św. wyraża przekonanie, że świadomość tej prawdy stwarza szansę stawienia czoła ważkiemu wyzwaniu naszych czasów, a mianowicie zadaniu integralnego ukazywania osobowych i prawnych aspektów małżeństwa kanonicznego w ich harmonijnej koegzystencji. Toteż służebny udział pracowników nauki (teologów i kanonistów) tudzież sądownictwa kościelnego w budowaniu cywilizacji miłości⁵⁷⁰, w której dobrem wspólnym jest „wartość osoby”, a „sercem” — małżeńska (rodzinna) *communio personarum*⁵⁷¹, ma w założeniu nie tylko dostrzeżenie, ale nade wszystko jednoznaczne akcentowanie immanentnego profilu sprawiedliwości (*ius communionis*)⁵⁷².

W sytuacji gdy we współczesnym świecie zanika świadomość naturalnego i religijnego sensu zaślubin, a przedmiotem dyskusji są już nie jedynie istotne przymioty i cele *institutum matrimoniale*, ale sama wartość i użyteczność tej instytucji⁵⁷³, nie pozostaje nic innego, jak tylko niestrudzone głoszenie jedynej prawdy o małżeństwie — wspólnocie wzajemnego daru osób (mężczyzny i kobiety) w miłości. Dlatego też Jan Paweł II z całym przekonaniem naucza, że owa autentyczna miłość (tworząca na poziomie ontycznym i egzystencjalno-dynamicznym relacje między małżonkami oraz między rodzicami i dziećmi — relacje, które w swej istocie pozostają stosunkami sprawiedliwości) jest r z e c z y w i s t o ś c i ą p r a w n i e r e l e w a n t n ą⁵⁷⁴. Przymierze małżeńskie mężczyzny i kobiety, będące w swej istocie aktem *foedus amoris coniugalis*, czyli obopólnym przyrzeczeniem sobie miłości wyłącz-

Niniejsze przemówienie (w całości poświęcone miłości małżeńskiej) stanowi swoistą rekapitulację nauki tegoż papieża, ogłoszonej we wcześniejszych alokucjach rojalnych, na temat waloru prawnego *amor coniugalis* (głównie z lat 1982 i 1997) — zob. A. P a s t w a: *Prawne znaczenie miłości...*, s. 140–143.

⁵⁷⁰ Doniosłość tego — motywowanego racjami eklezjologicznymi — dzieła, które stoi przede wszystkim przed sędziami Roty Rzymskiej (*munus propheticum*), podkreśla papież m.in. w alokucjach — I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. (*Il giudice si guardi sempre da una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale*) [18 I 1990]. ComCan 1990, s. 3–7; I d e m: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [28 I 1994]. ComCan 1994, s. 13–17.

⁵⁷¹ Zob. I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 12, 13.

⁵⁷² Por. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [27 I 1997], s. 14, n. 3; zob. też R. S o b a ń s k i: *Kościół — prawo — zbawienie*. Katowice 1979, s. 125–147; G. G h i r l a n d a: *Wprowadzenie do prawa kościelnego*. Przekł. S. K o b i a ł k a. Kraków 1996, s. 29–49.

⁵⁷³ W tym kontekście papież wskazuje na groźne („godne ubolewania i potępienia”) zjawisko agresywnych kampanii propagandowych, z wykorzystaniem siły oddziaływania mediów, kampanii, których celem jest „doprowadzenie do przyznania statusu małżeństwa także związkom między osobami tej samej płci” — J a n P a w e ł II: „*Miłość małżeńska*”..., s. 50, n. 2; por. FC, n. 81.

⁵⁷⁴ I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [27 I 1997], s. 14, n. 3.

nej, nierozzerwalnej i płodnej⁵⁷⁵, konstituuje prawny węzeł miłości⁵⁷⁶. W przeciwieństwie do wolnych związków, budowanych na chwiejnych uczuciach i nietrwałej atrakcji psychofizycznej – a wskutek tego pozbawionych fundamentu wewnętrznej spójności – małżeństwo znajduje podstawę w ofiarnej miłości, która jawi się nie tylko jako obowiązek moralny, ale przede wszystkim jako zobowiązanie w znaczeniu ściśle prawnym (*amore dovuto*⁵⁷⁷). Zdaniem ojca św., nie sposób przecenić znaczenia tej konstatacji. Wszak „zobowiązanie wzajemnie podjęte staje się z kolei czynnikiem dodatkowo umacniającym miłość, z której się zrodziło, przyczyniając się do jej trwałości, z korzyścią dla współmałżonka, dla potomstwa i dla całego społeczeństwa”⁵⁷⁸.

Integralną wizję owej doniosłej społecznie instytucji (*institutum matrimoniale*) potwierdza chrześcijańskie orędzie o zrodzonym z Miłości sakramencie małżeństwa, w którym wzajemny osobowy dar małżonków umacnia Chrystusowa pieczęć nierozzerwalnego węzła *Foedus Caritatis*. Tak oto mężczyzna i kobieta (mąż i żona) zostają na zawsze związani wymagającym węzłem miłości, miłości wciąż odnawiającej się, hojnej, gotowej do poświęceń. W sytuacji zaś trudności czy kryzysów życia małżeńskiego pomoc łaski Bożej pozwala – właśnie dzięki *amor coniugalis* – przezwyciężyć momenty słabości i zagubienia, prowadzi do oczyszczenia, a także wzmocnienia komunii małżonków⁵⁷⁹.

Prawdę o tym, że miłość małżeńska nie jest mało znaczącym, nieuchwytnym prawnie fenomenem (zwykłą skłonnością narzuconą przez zmysły), ale „miłością należną”, która stanowi przedmiot wzajemnego obowiązku małżonków⁵⁸⁰, Jan Paweł II proklamował już piętnaście lat wcześniej. Dnia 29 I 1982 roku w pamiętnej alokucji do Roty Rzymskiej przedstawiał doktrynalne pryncypia chrześcijańskiej wizji małżeństwa

⁵⁷⁵ I d e m: „Miłość małżeńska”..., s. 51, n. 4.

⁵⁷⁶ I d e m: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae*... [28 I 1982], s. 17, n. 6.

⁵⁷⁷ Wypada zauważyć, że często używane przez Jana Pawła II pojęcie *amore dovuto* (wł.), które w języku polskim można oddać terminem „miłość należna” (ewentualnie „miłość zobowiązana”), odgrywa wiodącą rolę w ukazywaniu prawnej relewancji *amor coniugalis* – por. J. C a r r e r a s: *Commento al discorso di Giovanni Paolo II*..., s. 778–781.

⁵⁷⁸ J a n P a w e ł I I: „Miłość małżeńska”..., s. 51, n. 5.

⁵⁷⁹ I d e m: „Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich”. *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej* [28 I 2002]. *OsRomPol* 2002, nr 4, s. 34, n. 5; *FC*, n. 13. Droga wiernej miłości w małżeństwie sakramentalnym, w którym uobecnia się tajemnica Odkupienia, oznacza udział w krzyżu Chrystusa, który – zgodnie z chrześcijańskim paradygmatem – „wiąże szczyście z akceptacją cierpienia w duchu wiary”. Droga ta oznacza zatem „przyjęcie miłości Chrystusowej”, która „wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor 13, 7) – I d e m: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”..., s. 49, n. 5.

⁵⁸⁰ I d e m: *Allocutio Summi Pontificis*... [27 I 1997], s. 14, n. 3.

w bezpośrednim nawiązaniu do struktury *matrimonium canonicum*. Ów autorytatywny wykład był nie tylko syntezą całej soborowej wizji małżeństwa, ale nade wszystko apelem, by teolodzy i kanoniści (a zwłaszcza sędziowie kościelni w wydawanych wyrokach) wiernie głosili całą prawdę o małżeństwie. Czy w tych okolicznościach nie zyskuje na sile klarowne stanowisko Jana Pawła II przyznające centralne miejsce miłości w strukturze prawnej małżeństwa? Czy godzi się pomijać milczeniem papieskie „wyjście naprzeciw” toczącej się – w posoborowej kanonistyce i orzecznictwie – debacie o znaczeniu prawnym *amor coniugalis*⁵⁸¹? Jak widać gołym okiem, te retoryczne pytania stanowią wystarczający dowód na to, że główne idee przemówienia z 1982 roku nie straciły niczego ze swej aktualności; wręcz przeciwnie – tak jak wówczas, tak i dziś – niezmiennie – dają przedstawicielom świata nauki (kościelnej matrymonialistyki) oraz praktyki sądowej asumpt do pogłębionej refleksji.

Przypomnijmy, w niniejszym przemówieniu papież – w odniesieniu do *matrimonium in fieri* – na kanwie 48. numeru *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele*, nieprzypadkowo przywołuje użyte w posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* określenie *consensus matrimonialis* jako „przymierza miłości małżeńskiej”⁵⁸². Wszak chodzi o akt woli, który identyfikuje wzajemny dar mężczyzny i kobiety, jedyny w swym rodzaju definitywny akt oddania się osób. Akt ten jest nieodwołalny, bo wyraża dar całkowity, „który chce być i pozostać wzajemny oraz płodny”⁵⁸³. Takie sformułowanie niedwuznacznie przywołuje istotne cele „wspólnoty całego życia”: *bonum coniugum* i *bonum prolis*⁵⁸⁴.

W odniesieniu zaś do istoty małżeństwa kanonicznego (*matrimonium in facto esse*) papież naucza o implikowanym aktem zgody małżeńskiej węźle miłości, który obejmuje wzajemne obowiązki małżonków (oraz korelatywne prawa⁵⁸⁵) „realizacji tego wszystkiego, czym jest i co oznacza małżeństwo”⁵⁸⁶. Tak nakreślony obraz *foedus amoris coniugalis* w pełni ukazuje prawdę „sakramentu miłości”, który zarówno na poziomie *ferii*, jak i *esse* chrześcijańskiego małżeństwa wyraża i urzeczywistnia

⁵⁸¹ Tej problematyce poświęciłem cytowaną już monografię *Prawne znaczenie miłości...*

⁵⁸² FC, n. 11.

⁵⁸³ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 16, n. 3.

⁵⁸⁴ Przytoczone magisterium o zgodzie małżeńskiej ujawnia też fundament niewymienionych z nazwy istotnych przymiotów małżeństwa (*unitas* oraz *indissolubilitas*) w samej „logice” miłości małżeńskiej – wzajemnego całkowitego daru osób odmiennej płci – por. FC, n. 20.

⁵⁸⁵ Chociaż w tym miejscu papież nie mówi wyraźnie o węźle prawnym (*matrimonium in facto esse*), czyli wyrażającym treść formalnego przedmiotu konsensu całokształcie istotnych praw i obowiązków małżeńskich, deontologiczny kontekst jego wypowiedzi rzuca światło na ogólny formalno-merytoryczny wymiar tych ostatnich.

⁵⁸⁶ Idem: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 17, n. 4.

— wprowadzającą małżonków w zbawczy wymiar Przymierza i łaski — ob-
lubieńczą Miłość Chrystusa do Kościoła⁵⁸⁷.

Siła ideowa głównych passusów przywołanych alokucji rotalnych z lat 1982 i 1997, niezależnie od stopnia, w jakim Jan Paweł II chciał w ukaza-
nie meritum relacji zachodzącej między *amor coniugalis* i *structura iuridica matrimonii* zaangażować autorytet kościelnego prawodawcy, pozwala
na sformułowanie następujących wniosków:

1. Struktura kanonicznego małżeństwa zarówno w obszarze *matrimonium in fieri*, jak i *matrimonium in facto esse* — jeśli zważyć na ontyczny, dynamiczny i sakramentalny wymiar konstytutywnego aktu *foedus matrimoniale* („poprzez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przy-
mują”⁵⁸⁸) — jest radykalnie ukształtowana przez *amor coniugalis*. Miłość
małżeńska stanowi substancję lub — innymi słowy — wewnętrzną treść
owej *consortium totius vitae*⁵⁸⁹, czyli instytucji miłości małżeńskiej. Dlate-
go materialnie struktura *matrimonium canonicum* oraz esencjalna struktu-
ra *amor coniugalis* się identyfikują.

2. Są jednak poważne przesłanki przemawiające za nieprzenoszeniem
owego znaku równości na płaszczyznę formalną, tzn. nieprzyznawaniem
miłości małżeńskiej bezpośredniego znaczenia prawnego. Jakkolwiek bo-
wiem *amor coniugalis* specyfikuje zgodę małżeńską tak, że zasługuje ona
w pełni na nazwę „przymierze miłości małżeńskiej” (*actus essentialiter
amorusus*), to jednak aktywność prawna woli w *consensus matrimonialis*
dotyczy wyłącznie sfery konsensualnej, czyli wzajemnego przekazania so-
bie przez strony praw i obowiązków małżeńskich (*actus voluntatis indolis
contractualis vel pactitiae*). Nie należy zatem formalnie utożsamiać *amor
coniugalis* ze zgodą małżeńską.

3. To samo można powiedzieć w odniesieniu do *matrimonium in facto
esse*. Prawdą jest — na co wskazuje np. liturgiczna forma zawarcia małżeń-
stwa — że na mocy przymierza miłości małżeńskiej *amor coniugalis*
(miłość przyrzeczona; miłość zobowiązana) staje się *par excellence* obo-
wiązkem sprawiedliwości. Co więcej, obiektywna *ordinatio naturalis* wpi-
sana w międzypodmiotową strukturę miłości małżeńskiej (*bilateralis*

⁵⁸⁷ Ibidem, s. 20, n. 12; zob. też I d e m: *Allocutio ad Praelatos Auditores Sacrae Romanae Rotae ineunte anno iudiciali* [4 II 1980]. ComCan 1980, s. 11, n. 9; I d e m: *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], s. 27–28, n. 3–4; I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 5–6, n. 6; I d e m: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (Di fronte a una visione immanentistica e edonistica dell'amore sponsale la Chiesa è chiamata a riproporre integralmente il messaggio evangelico sul matrimonio)* [28 I 1991]. ComCan 1991, s. 10–11, n. 5; I d e m: „Miłość małżeńska”... [21 I 1999], s. 50–51, n. 3–5; I d e m: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”... [30 I 2003], s. 49, n. 5.

⁵⁸⁸ KDK, n. 48.

⁵⁸⁹ KPK 1983, kan. 1055 § 1.

intersubiectiva relatio) przesądza o tym, że obowiązek miłości małżeńskiej wykracza poza ramy wyłącznie moralnego obowiązku (*unilateralis subiectiva relatio cum norma*) i jest także obowiązkiem prawnym. Uściślając, należy przyjąć, że *ius ordinativum amoris coniugalis* wyznacza przedmiotowy horyzont prawnego węzła małżeństwa, tym samym *amor coniugalis* jest fundamentem i zasadą wszystkich istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Jednak formalnie mówienie o prawie do miłości małżeńskiej zakłada – jako warunek *sine qua non* – wcześniejsze wypracowanie w kanonistyce jurydycznego określenia *coniugalis*.

4. Zaznacza się wszak wyraźna różnica między teologicznym a prawnym ujęciem małżeństwa i *amor coniugalis*. O ile Magisterium Kościoła (nawiązując w duchu ewangelicznego radykalizmu do „najszczytniejszego powołania człowieka”⁵⁹⁰) rysuje idealny obraz tych fenomenów, o tyle *ius canonicum*, w trosce o zabezpieczenie naturalnego prawa osoby ludzkiej do zawarcia małżeństwa, skupia swą uwagę na koniecznym minimum wymaganym do jego ważności. Jest przeto zrozumiałe, że prawne pojęcia: *matrimonium* i *amor coniugalis*, jakkolwiek mocno osadzone w kontekście doktrynalnym, redukują semantyczny zakres formuł teologicznych wyłącznie do ich ściśle esencjalnego jądra.

5. W świetle tego, co powiedziano wcześniej, nietrudno się domyślić, że formalnoprawne określenie *amor coniugalis* zawierać będzie wszystkie istotne elementy, przymioty oraz cele tworzące strukturę kanonicznego małżeństwa. Każde *ius-officium matrimonii canonici* okaże się faktycznie – choć nie nominalnie – prawem-obowiązkiem do miłości małżeńskiej. Zarówno względy praktyczne, jak i grożący zamęt pojęciowy każą jednak unikać tego ostatniego sformułowania. Miałoby ono oznaczać przecież nie jedno *ius-officium*, lecz wszystkie esencjalne prawa i obowiązki małżeńskie. W ten oto sposób dochodzimy do sedna sprawy. Nie sposób deklorować bezpośredniej relewancji prawnej *amor coniugalis*, kiedy wyklucza się jej pojęciową autonomię i odwołuje się przy tym do tradycyjnych schematów konceptualnych *ius matrimoniale* (*finis matrimonii, bona matrimonii, essentia et proprietates essentielles matrimonii*). Dlatego też logiczniejsze wydaje się stanowisko przyznające miłości małżeńskiej jedynie pośredni (nieautonomiczny) walor prawny.

6. Nie sposób wszakże przecenić ważności tej ostatniej konkluzji. Jeśli prawdą jest, że struktura małżeństwa kanonicznego sprowadza się jedynie do projekcji prawnej esencjalnego jądra *amor coniugalis* (we wcześniej podanym znaczeniu), to – jak się wydaje – kanonistyczna doktryna wciąż stoi przed doniosłym zadaniem przeprowadzenia kompleksowych badań nad – wyznaczającą horyzont chrześcijańskiego personalizmu – ade-

⁵⁹⁰ KDK, n. 3.

kwatnością obowiązujących norm kościelnego prawa małżeńskiego. W związku z tym niezmiennie aktualna pozostaje – wyartykułowana *explicite* przez papieża Benedykta XVI – potrzeba „wypracowania prawdziwej antropologii prawnej małżeństwa”⁵⁹¹. W rezultacie skutecznego podjęcia owych wyzwań można spodziewać się cennych wniosków dotyczących pogłębionej, autentycznej aplikacji „małżeńskich” norm KPK 1983 i CCEO w orzecznictwie, czy nawet wysunięcia nowych propozycji *de iure condendo*. Wtedy i duszpasterze mogą zyskać dodatkowe wsparcie ideowe w doskonalszej realizacji dyspozycji kodeksowej, która poleca, by ukazywać małżonkom, że „są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła”⁵⁹².

* *

*

Obraz osoby ludzkiej ma decydujący wpływ na sposób postrzegania „przymierza małżeńskiego” – naturalnej rzeczywistości, którą Chrystus wyniósł do godności sakramentu. Wypracowana przez współczesne Magisterium – z nieocenionym wkładem papieża Wojtyły – „adekwatna antropologia” odsłania w teologicznej perspektywie „obrazu Bożego” całą głębię prawdy o małżeńskiej *communio personarum*. Owoce tegoż doktrynalnego wysiłku Kościoła – reintegracji nauki *de matrimonio* – są dziś widoczne, powiedzielibyśmy, gołym okiem. Chrześcijańska wizja małżeństwa prezentowana w teoretycznych dociekaniach matrymonialistów (przedstawicieli teologii i kanonistyki) i głoszona w duszpasterskiej posłudze Kościoła nie może już abstrahować od „personalistycznego” obrazu jedności dwojga (mężczyzny i kobiety): ukonstytuowanej przez dar osobowej komunii, istotowo i genetycznie zespolonej z Tajemnicą trynitarną. Innymi słowy, nie da się pomijać prawdy, że relacja do Trójcy Świętej esencjalnie, a zarazem egzystencjalnie określa realizowane w małżeństwie powołanie do miłości. W tym kontekście trudno nie dostrzec wagi humanistycznego orędzia, które głosił przenikliwy wizjoner, filozof i teolog Karol Wojtyła, orędzia, któremu do końca swego pontyfikatu pozostał wierny papież Jan Paweł II. A sedno tego ponadczasowego przesłania można syntetycznie zawrzeć w konstatacji: przymierze małżonków rodzi się w ścisłym związku z ontyczną strukturą osoby ludzkiej, jej dynamiką i celowością, miłość małżeńska zaś, wierna i wyłączna aż do śmierci, jest fundamentalną zasadą oraz trwałą mocą „wspólnoty całego życia”.

⁵⁹¹ Benedykt XVI: „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej [27 I 2007]. OsRomPol 2007, nr 5, s. 32.

⁵⁹² KPK 1983, kan. 1063, n. 3.

R o z d z i a ł 2

Idea najwyższego prawodawcy Adekwatna recepcja magisterium Soboru Watykańskiego II o małżeństwie

2.1. Jedność i nierozzerwalność — istotne przymioty małżeństwa

W obliczu starych i nowych wyzwań, przed którymi staje Kościół u progu XXI wieku, niczego ze swej aktualności nie straciła soborowa idea *aggiornamento*. Atrakcyjny radykalizm i duchową nośność tej idei unaocznia jej praktyczna emanacja: ewangeliczny imperatyw, a zarazem podstawowe zadanie we wspólnocie zbawionych (wspólnocie współuczestnictwa i współodpowiedzialności określonej „prawem Ducha i Miłości”): pogłębianie sakramentalnych więzi łączących Boga z ludźmi, czyli budowanie Bosko-ludzkiej *communio*. Niestrudzenie budzić tę świadomość mają — jak to ujmuje w encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II — wszyscy powołani do „głębokiej więzi z Kościołem, z jego tajemnicą, [...] życiem i misją” tudzież do dawania świadectwa „wiary szukającej zrozumienia”¹. Nie jest niespodzianką, że w tak zakreślonym kręgu osób uprawiających nauki teologiczne, bo o nich mówi papież, z łatwością odnajdują się kanoniści: przedstawiciele nauki oraz pracownicy wymiaru sprawiedliwości, ci zwłaszcza, którzy „wspólnototwórczą” funkcję (cel) prawa kościelnego rozumieją *par excellence* w kategoriach *ius communionis*. Czy może być ina-

¹ VS, n. 109.

czej, skoro eklezjologia wspólnoty (*communio*) stanowi fundament prawnego porządku Kościoła? I konsekwentnie, czy posługa prawników kościelnych – już z samej zasady, czyli potencjalnie – nie wyraża prawdy, że wszystkie (a szczególnie: podstawowe) normy prawa „ujawniają swoje znaczenie i moc zarazem osobową i wspólnotową. Broniąc nienaruszalnej osobowej godności każdego człowieka, służą [...] zachowaniu tkanki społecznej oraz jej prawidłowemu i owocnemu rozwojowi”².

To przesłanie Jana Pawła II, pierwszego świadka soborowej myśli personalistycznej i płodnego legislatora kościelnego³ – dawcy m.in. dwóch kodyfikacji: Kościoła łacińskiego (1983) i Kościołów wschodnich (1990), nabiera szczególnej wymowy w obszarze, w którym skuteczność ewangelicznej posługi duszpasterza-prawnika zależy bezpośrednio od jakości teoretycznej syntezy oraz praktycznego aspektu odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Dzisiaj tą odpowiedzią w doskonałym kształcie jest soborowe Magisterium o małżeństwie i rodzinie⁴. Powiedzmy wprost: oparta na Objawieniu nauka Soboru Watykańskiego II *de matrimonio* niezmiennie oferuje teologowi-kanoniście – wcielającemu w życie modelowe „prawo wspólnoty” – nie tyle potencjalny, ile konieczny punkt odniesienia. A to oznacza, iż nie sposób wiernie odczytywać i aplikować przepisów *ius matrimoniale* (nie wyłączając pozostałych norm) kodeksów: KPK 1983 i CCEO, bez „programowego” czerpania ze skarbcza chrześcijańskiej doktryny: o osobie ludzkiej i małżeńskiej komunii osób. Nie trzeba dodawać, jak ważne w tej mierze okazuje się podążanie tropem posoborowego magisterium papieskiego, w tym nade wszystko – zgłębianie myśli papieża Jana Pawła II, autentycznego interpretatora nauki soborowej i genialnego twórcy „teologii ciała”.

Nader instruktywne dla dostrzeżenia wagi realizacji niniejszego „programu” może być już samo odczytanie elementarnego przekazu Objawienia z pierwszych kart Biblii: „[...] mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”⁵. Jak wiadomo, niniejsze słowa Księgi Rodzaju, objawiające pierwotną prawdę o człowieku, odnoszą się do małżeństwa, czyli tej rzeczywistości, którą Sobór Watykański II określił biblijnym mianem *p r z y m i e r z a* (*matrimoniale foedus*). Wszelako, aby zrozumieć ów podstawowy przekaz, ko-

² VS, n. 97.

³ Zob. Z. Grocholewski: *La Filosofía del Derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*. Bogotá 2001, rozdział III: *Juan Pablo II, Legislador*, s. 43–54; szerzej – zob. Jan Paweł II *prawodawca i sługa prawa Bożego*. Red. R. Sztymlicer. Olsztyn 2006.

⁴ Por. K. Hemmerle: *Małżeństwo i rodzina w antropologii trynitarnej*. W: *Teologia małżeństwa i rodziny*. Red. K. Majdański. T. 2. Warszawa 1990, s. 5.

⁵ Rdz 2, 24.

nieczna jest wnikliwa, metodyczna penetracja prawdy objawionej. Czyż nie dopiero odwołanie się do „początku” – śladem Chrystusa proklamującego w Ewangelii: „A tak już nie są dwoje, ale jedno ciało; co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”⁶ – umożliwiło najpierw ojcom Soboru, a następnie papieżom Pawłowi VI i Janowi Pawłowi II nową „odsłone” teologiczno-antropologicznej głębi niezmiennych treści normatywnych *matrimonium canonicum*. W rezultacie, współczesnemu Magisterium z nieocenionym wkładem papieża Wojtyły zawdzięczamy „zdefiniowanie” ważnego doktrynalnego aksjomatu, że *o s o b o w a g o d n o ś ć m ęż c z y z n y i k o b i e t y* stanowi fundament owej „głębokiej wspólnoty życia i miłości”⁷ – „wspólnoty całego życia”⁸. I dlatego – wnikając w treść kan. 1056 (KPK 1983) i can. 776 § 3 (CCEO) – trudno dziś inaczej niż w rzeczowej personalistycznej perspektywie ukazywać znaczenie i sens słów przysięgi małżeńskiej: „[...] ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci”⁹, szczególnie w tym, co odnosi się do istotnych przymiotów¹⁰ jedności i nierozzerwalności małżeństwa.

2.1.1. Od integralnej wizji osoby...

Nieodwołalna osobista zgoda, czyli konstytutywny akt przymierza małżeńskiego, w którym mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie oddają i siebie przyjmują¹¹, to akt wybitnie ludzki¹², sięgający samego *integrum* człowieka – akt objawiający misterium *personae humanae*

⁶ Mt 19, 6.

⁷ KDK, n. 48.

⁸ KPK 1983, kan. 1055 § 1; CCEO, can. 776 § 1.

⁹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice 1996³, s. 31.

¹⁰ W tym względzie godnym odnotowania przykładem jest dysertacja doktorska M.C. Forconi, napisana na Gregorianie pod kierunkiem prof. U. Navarretego – M.C. Forconi: *Antropologia cristiana come fondamento dell'unità e dell'indissolubilità del patto matrimoniale*. [Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico. Ed. M.P. Hilbert, U. Navarrete. Vol. 4]. Roma 1996; zob. też V. Fagiolo: *Le proprietà essenziali del matrimonio*. ME 1993, s. 145–178; J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*. In: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. [Il codice del Vaticano II. Vol. 6]. Bologna 1991², s. 58–63; H.-M. Stamm: *Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe im Lichte der christlichen Anthropologie*. DPM 1999, s. 197–216.

¹¹ KDK, n. 48.

¹² KDK, n. 49.

*n a e*¹³. Jedyną przeto drogą prowadzącą do pełnego (adekwatnego) zrozumienia powstałej z ustanowienia Bożego instytucji małżeństwa jest zgłębienie tajemnicy istoty rozumnej i wolnej, jaką jest każda osoba ludzka¹⁴.

Drogę tę wyznaczył Sobór Watykański II, który nauczając o podobieństwie człowieka do Boga, użył znamienitych słów: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno, jako i my jedno jesteśmy« [...], daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”¹⁵.

Ów doniosły teologicznie *passus Konstytucji „Gaudium et spes”* podkreśla niezwykłą godność osoby ludzkiej. Źródłem tej godności jest odwiecznie zamierzone przez Stwórcę podobieństwo człowieka do Boga – podobieństwo w osobowym istnieniu, któremu immanentnie przynależą cechy rozumności i wolności. „Dzięki nim człowiek zdolny jest do samostanowienia i samoposiadania – czyli zdolny jest istnieć i działać dla siebie samego, zdolny jest do pewnej auto-teleologii, to znaczy nie tylko do stawiania sobie celów, ale także do tego, aby sam był celem dla siebie samego. To odróżnia człowieka od świata jako osobę”¹⁶.

Podjmując myśl św. Augustyna¹⁷, autorzy *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* określają to podobieństwo jako uzdolnienie do poznania i miłowania Istoty Najwyższej¹⁸. W ten sposób potwierdzają to, co stanowi o wewnętrznej tożsamości osoby ludzkiej: mężczyzny i kobiety. Owa tożsamość wyraża się zdolnością do życia w prawdzie i miłości. Prawda i miłość jako dwa istotne wymiary życia osobowego otwierają człowieka na Boga¹⁹. Tak oto nabiera pełnego sensu orędzie ojców Soboru o *persona humana*, „jedynym na ziemi stworzeniu, które Bóg chciał dla niego samego”²⁰.

Człowiek, przez podobieństwo do Stwórcy, staje się na płaszczyźnie osobowej Jego partnerem; jest powołany do dialogu z Bogiem w prawdzie

¹³ C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo*. „Quaderni Studio Rotale” 1987, s. 29–30.

¹⁴ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis „Gratissimam sane”* [2 II 1994]. AAS 1994, s. 877, n. 8.

¹⁵ KDK, n. 24.

¹⁶ K. Wojtyła: *Rodzina jako „communio personarum”*. AK 1974, s. 349–350.

¹⁷ Zob. *De Trin.* XIV, 8, 11 / PL 42, 1044–1045.

¹⁸ Por. KDK, n. 12.

¹⁹ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 8.

²⁰ KDK, n. 24.

i miłości zarówno w wymiarze ziemskim, jak i eschatologicznym. Istnieje dlatego, że „Bóg stworzył go z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni wedle prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy”²¹. W tej właśnie perspektywie należy rozumieć teocentryczny wymiar osoby ludzkiej: jako ontyczne i egzystencjalne skierowanie jej ku Bogu. W teocentryzmie zaś jest wewnętrznie zakotwiczony swoisty antropocentryzm, oznaczający skierowanie innych stworzeń ku człowiekowi²². Człowiek jest panem wszystkich stworzeń ziemskich²³, ponieważ z woli Boga Stwórcy, swym duchowym wnętrzem przerasta świat rzeczy²⁴. Został też powołany, aby rządzić światem w sprawiedliwości i świętości²⁵, czynić sobie ziemię poddaną i doskonalić rzeczy stworzone²⁶. Dzięki pracy zaś człowiek ma również doskonalić samego siebie²⁷. Jako osoba, jest bowiem wezwany przez Stwórcę do wszechstronnego rozwoju osobowości²⁸.

Soborowe ujęcie „obrazu Bożego” odsłania głęboko egzystencjalny rys człowieka: jest on podobny do Boga w takiej mierze, w jakiej się ku Niemu zwraca – w prawdzie i miłości. Wszelako jako istota wolna, człowiek może się od Boga odwrócić i tym samym zniekształcić owo podobieństwo²⁹. Integralny wykład teologicznej antropologii przez ojców Soboru nie mógł zatem pominąć ciemnej strony prawdy o osobie ludzkiej. Człowiek dostrzega w swym sercu, że jest skłonny do złego. Nieustannie przeżywa swoiste rozdarcie między dobrem a złem. Odkrywa, że nie zdoła o własnych siłach skutecznie zwalczać napaści zła³⁰.

Odpowiedź na tę przejmującą zagadkę ludzkiego bytu zawiera się w Objawieniu. Człowiek stworzony przez Boga w stanie pierwotnej sprawiedliwości, zwiedziony pokusą złego, już na początku historii nadużył swej wolności. Przeciwwstawił się Bogu, by poza Nim szukać samorealiza-

²¹ KDK, n. 19.

²² „Wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt” – KDK, n. 12. „Człowiek [...] stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem [...], podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy” – KDK, n. 34.

²³ KDK, n. 12.

²⁴ KDK, n. 14.

²⁵ KDK, n. 34.

²⁶ KDK, n. 57.

²⁷ KDK, n. 35.

²⁸ A. Auer: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum dritten Kapitel des ersten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 384.

²⁹ J. Ratzinger: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 318.

³⁰ KDK, n. 13.

cji. Tak oto z egzystencją osoby ludzkiej – w wymiarze historycznym – złączyła się rzeczywistość grzechu, który umniejsza człowieka i oddala go od osiągnięcia jego własnej pełni³¹. Prawdziwa wolność ludzka³², będąca szczególnym znakiem obrazu Bożego w człowieku, została zraniona przez grzech. Konieczna przeto stała się pomoc Bożej łaski, aby przywrócić człowiekowi poprzednią relację do Boga oraz utracone zbawienie³³.

Fundamentem soborowej myśli antropologicznej jest prawda, że tajemnica człowieka wyjaśnia się ostatecznie w tajemnicy wcielenego Słowa. Jezus Chrystus, będący obrazem Boga niewidzialnego³⁴, przyszedł na ziemię, aby objawić i urzeczywistnić miłość Boga do człowieka³⁵. Przyszedł, by przywrócić synom Adama Boże podobieństwo, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Przez swoje wcielenie zjednoczył się z każdym człowiekiem, stał się prawdziwie jednym z nas, podobny we wszystkim oprócz grzechu. Krwią swoją dobrowolnie wylałą pojednał nas z Bogiem i między nami samymi oraz wyrwał z niewoli szatana i grzechu. Zmartwychwstając, zwyciężył śmierć i obdarzył nas Życiem³⁶. Dzięki temu osoba ludzka – w wymiarze ontologicznym – została wyniesiona na poziom niezwyklej, nadprzyrodzonej godności. Każdy człowiek otrzymał uczestnictwo w życiu Bożym, stał się bratem Jezusa Chrystusa, dzieckiem Ojca Niebieskiego oraz świątynią Ducha Świętego.

W wymiarze egzystencjalnym – Chrystus wkracza w życie konkretnej osoby ludzkiej. Objawiając człowiekowi tajemnicę Ojca i Jego Miłości, ukazuje mu najwyższe jego powołanie³⁷. Uczy, że fundamentalnym prawem przekształcania świata jest nowe przykazanie miłości. Przez Ducha Święte-

³¹ Ibidem.

³² „Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo [...], a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra” – KDK, n. 17.

³³ Zob. KDK, n. 17, 18. Przytoczone dotąd sformułowania *Konstytucji „Gaudium et spes”* ukazują ontyczny, egzystencjalno-dynamiczny i historyczny wymiar osoby ludzkiej, oglądanej przez pryzmat prawdy o „początku”, która jest „pierwszym źródłem tożsamości człowieka w słowie objawienia, pierwszym źródłem pewności jego powołania jako osoby stworzonej na obraz Boga samego” – Jan Paweł II: *Męczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 79.

³⁴ KDK, n. 22.

³⁵ KDK, n. 45.

³⁶ KDK, n. 22. U podstaw nauki Vaticanum II o godności człowieka znalazły się trzy fundamentalne misteria Chrystologii: Wcielenie – Krzyż – Zmartwychwstanie. Wcielenie znajduje swój pełny sens w Misterium Paschalnym, które jawi się jako centrum ludzkiej egzystencji i ludzkiej historii – zob. J. Ratzinger: *Pastorale Konstitution. Kommentar...*, s. 350–351.

³⁷ KDK, n. 22.

go Jezus udziela każdemu człowiekowi światła i sił, aby zdolny był nieść krzyż i odpowiedzieć swemu powołaniu. Jako Pan, któremu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi, mocą swojego Ducha działa w sercach ludzi, ożywiając, oczyszczając i umacniając te szlachetne pragnienia, które czynią życie bardziej ludzkim³⁸. W Chrystusie życie i śmierć doznają uświęcenia i nabierają nowego sensu³⁹. On jest celem ludzkich dziejów. Włączeni w tajemnicę paschalną, „ożywieni i zjednoczeni w Jego Duchu pielgrzymujemy ku wypełnieniu się ludzkiej historii”⁴⁰. W Chrystusie człowiek urzeczywistnia ostateczny sens swojej egzystencji⁴¹.

Chrystocentryzm osoby ludzkiej, a więc jej ontyczne oraz egzystencjalne, historyczno-dynamiczne skierowanie ku osobie Jezusa Chrystusa, to jedna z najważniejszych prawd chrześcijaństwa. Ponieważ zaś Chrystus jest prawdziwym Bogiem i jako Pośrednik⁴² jest zarazem Drogą prowadzącą do Ojca, skierowanie ku Niemu może oznaczać tylko i wyłącznie skierowanie ku Bogu. Chrystocentryzm osoby ludzkiej łączy się zatem nierozdzielnie z teocentryzmem. Chrystus – nowy Adam, eschatologiczny obraz Boga – jest także prawdziwym człowiekiem. W Nim człowieczeństwo zostało wyniesione na szczyt doskonałości. W ten sposób do końca została odsłonięta tajemnica godności osoby ludzkiej⁴³. Syn Boży nie tylko ukazuje pełnię „obrazu Bożego”, ale również mocą swego zbawczego dzieła – przez Ducha Świętego – stwarza „nowy obraz Boga” w każdym człowieku.

2.1.2. Ku integralnej wizji „komunii osób” w przymierzu małżeńskim

Kluczowy dla teologicznej antropologii *passus Konstytucji „Gaudium et spes”* mówi o „pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”⁴⁴. W ten sposób *Konstytucja* odsłania trynitarny wymiar prawdy

³⁸ KDK, n. 38.

³⁹ KDK, n. 22.

⁴⁰ KDK, n. 45.

⁴¹ Y. Congar: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum vierten Kapitel des ersten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 420.

⁴² KO, n. 2.

⁴³ Zob. J. Ratzinger: *Pastorale Konstitution. Kommentar...*, s. 350, 354; K. Rahner: *Teologia i antropologia*. Przekł. A. Kłoczowski. „Znak” 1969, s. 1535.

⁴⁴ KDK, n. 24.

o podobieństwie człowieka do Boga⁴⁵. W wykładzie biblijnej antropogenezy ojciec św. Jan Paweł II podkreśla znaczenie formy, w jakiej wyrażone zostało stwórcze słowo Boga: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”⁴⁶. Stwórca jak gdyby wchodzi w siebie przed stworzeniem człowieka. Szuka wzoru i natchnienia w tajemnicy swego Bytu, która objawia się jako Boskie „My”⁴⁷. Bóg, który jest Miłością i w samym sobie przeżywa misterium osobowej Komunii Miłości⁴⁸, niejako z samego jądra owej tajemnicy wyprowadza stwórczo ludzką istotę⁴⁹: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, [...] stworzył mężczyznę i niewiastę”⁵⁰, którzy łączą się z sobą „tak ściśle, że stają się jednym ciałem”⁵¹. Tak oto człowiek staje się obrazem Boga nie tylko w swym jednostkowo-osobowym istnieniu, ale także przez komunię osób.

Odsłaniając tajemnicę swego Życia, Bóg wpisał w strukturę ludzkiego bytu szczególny wymiar: zdolność wyrażania miłości, która osobę czyni darem dla drugiego⁵². Powołaniem mężczyzny i kobiety jest nadać wspólnemu życiu kształt osobowego daru miłości⁵³, wszak Boskie „My” stanowi odwieczny pierwowzór dla ludzkiego „my”⁵⁴. W tym kontekście autor „teologii ciała” uwypukla doniosłe znaczenie płciowości określającej osobowy byt człowieka. Męskość i kobiecość — czyli dwa wzajemnie dopełniające się sposoby „bycia człowiekiem”, dwa komplementarne wymiary samoświadomości/samoistnienia i poczucia sensu ciała — pozwalają realizować się (spełniać się) mężczyźnie i kobiecie w komunijnej wspólnotcie osób⁵⁵. To właśnie ów oblubieńczy rys ludzkiego ciała decyduje o zdolności do darowania się drugiemu⁵⁶ oraz o głębokiej gotowości

⁴⁵ K. Wojtyła: *Rodzina jako „communio personarum”...*, s. 350; I d e m: *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*. ACr 1978, s. 15; J. Grzeszkowiak: *Centralne idee teologii małżeństwa*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A.L. Szafrański. Lublin 1985, s. 27–36.

⁴⁶ Rdz 1, 26.

⁴⁷ I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 6.

⁴⁸ FC, n. 11.

⁴⁹ I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 6; por. MD, n. 7.

⁵⁰ Rdz 1, 27.

⁵¹ Rdz 2, 24.

⁵² J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 56.

⁵³ Zob. FC, n. 22.

⁵⁴ I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 6.

⁵⁵ I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 42–43. „Ciało [...] wyraża osobę w całym jej ontycznym i egzystencjalnym konkrecie [...], a wyrażając, pośredniczy, czyli sprawia, że mężczyzna i kobieta od początku »komunikują się« na gruncie stworzonej w nich i między nimi »komunii osób«” — ibidem, s. 49.

⁵⁶ „Stwórca zadał człowiekowi jego ciało — jego męskość i kobiecość; [...] w męskości i kobiecości zadał mu poniekąd całe jego człowieczeństwo, godność osoby, a zarazem

przyjęcia daru, czyli afirmacji drugiej osoby⁵⁷. Obopólna wymiana darów oraz obopólne ich przyjęcie⁵⁸, potwierdzone wzajemnym wyborem⁵⁹, stwarza komunie małżeńską – przymierze miłości, w którym mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie oddają i siebie przyjmują.

Małżeństwo zatem – jak naucza papież Jan Paweł II w *Liście do rodzin* – odpowiada najintymniejszej sferze mężczyzny i kobiety: ich autentycznej osobowej godności⁶⁰. Odzwierciedlając podobieństwo do Boskiego „My”, małżonkowie aktualizują swą zdolność do bytowania *in communione*⁶¹, a tym samym uzdolnienie do życia w prawdzie i miłości. Zdaniem ojca św., to właśnie prawda i miłość – dwa istotne wymiary życia osobowego – otwierają człowieka na Boga, a jednocześnie na drugiego człowieka, otwierają go ku życiu w komunii. Mężczyzna i kobieta (mąż i żona) – dwa somatycznie zróżnicowane podmioty – „uczestniczą na równi w zdolności życia »w prawdzie i miłości«. Zdolność ta, natury duchowej, odzwierciedla osobową konstytucję człowieka. Odzwierciedla ją wspólnie z ciałem. Przez to mężczyzna i kobieta są predysponowani do ukształtowania »komunii osób«. Kiedy łączą się z sobą w małżeństwie jako »jedno ciało«, to zjednoczenie obojga winno równocześnie stanowić jedność »w prawdzie i miłości«. Wtedy posiada ono dojrzałość właściwą ludzkim osobom – stworzonym na obraz i podobieństwo Boga”⁶².

Integralna wizja małżeństwa nie może pominąć prawdy o ludzkiej wolności w obecnym stanie upadłej, zranionej grzechem natury⁶³. W świetle tej okoliczności staje się jasne, że naturalna miłosna skłonność mężczyzny i kobiety ku sobie potrzebuje zbawienia. Powołaniem chrześcijańskich małżonków jest urzeczywistnienie z Chrystusem „paschy miłości”, czyli przejścia z egzystencji naznaczonej grzechem – i w konsekwencji brakiem czy zafałszowaniem miłości – do egzystencji zbawionej, a mianowicie do *amor coniugalis* włączonej w odwieczną Miłość Trójcy Świę-

przejrzysty znak międzyosobowej »komunii«, w której człowiek spełnia samego siebie przez autentyczny dar z samego siebie” – I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. T. 2: Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. S t y c z e Ń. Lublin 1998, s. 116–117.

⁵⁷ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 58.

⁵⁸ Ibidem, s. 63–64.

⁵⁹ Ibidem, s. 43–44; por. FC, n. 11.

⁶⁰ I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 8.

⁶¹ Ibidem, n. 7.

⁶² Ibidem, n. 8.

⁶³ I d e m: „Małżeństwo i rodzina są nierozzerwalne”. *Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej* [1 II 2001]. OsRomPol 2001, nr 4, s. 13, n. 6; Z. G r o c h o - l e w s k i: *Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego*. PK 1997, nr 1–2, s. 192–194.

tej⁶⁴. Małżeństwo przeto podlega logice Chrystusowego Krzyża, który wymaga wysiłku, poświęcenia i ofiary, co – zakładając przyjęcie przez małżonków woli Bożej i pomoc łaski – nie stanowi przeszkody w pełnej i autentycznej realizacji *communio personarum*⁶⁵.

W tak zarysowanej wizji teologicznej antropologii należy odczytywać współczesne papieskie magisterium o sakramentalności małżeństwa. Punktem wyjścia doktrynalnych analiz Jana Pawła II jest założenie ciągłości urzeczywistniania się odwiecznie ukrytej w Bogu Tajemnicy w „najpierwotniejszym sakramencie”⁶⁶ i w *sacramentum matrimonii* (Nowego Przymierza); małżeństwo wszak pozostaje znakiem nadprzyrodzonego obdarowania człowieka zarówno w sakramencie Stworzenia, jak i Odkupienia⁶⁷. Nieprzypadkowo papież, przywołując rozmowę z faryzeuszami o nierozzerwalności małżeństwa⁶⁸, podkreśla fakt, że Chrystus odwołuje się do sakramentu najpierwotniejszego: „Odwołuje się do tego, kim jest człowiek jako mężczyzna i kobieta, kim stał się w sposób nieodwracalny poprzez fakt stworzenia go na obraz i podobieństwo Boga, kim nie przestaje być również po grzechu pierworodnym, chociaż ten pozbawił go pierwotnej niewinności i sprawiedliwości. [...] Słowa Chrystusa wypowiedziane do faryzeuszów mówią o małżeństwie jako o sakramencie, czyli o najpierwotniejszym objawieniu zbawczej woli i zbawczego działania Boga »na początku«: w samej tajemnicy Stworzenia. Mocą tej zbawczej woli i zbawczego działania Boga mężczyzna i kobieta, jednocząc się z sobą tak ściśle, że stają się »jednym ciałem«, mieli być zarazem »zespoleni w prawdzie i miłości, jako dzieci Boże«, przybrani za synów w jedynym, odwiecznie umiłowanym Synu. Ku takiej jedności, ku takiej komunii osób »na podobieństwo jedności Osób Boskich« zwracają się słowa Chrystusa, które mówią o małżeństwie jako o sakramencie najpierwotniejszym i równocześnie potwierdzają tenże sakrament na gruncie tajemnicy Odkupienia”⁶⁹.

⁶⁴ J. Nagórny: *Mażeńskie przymierze miłości*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4: Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 227–229.

⁶⁵ Jan Paweł II: „*Małżeństwo i rodzina są nierozzerwalne*”..., s. 35, n. 6.

⁶⁶ „Mężczyzna [...] łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem» – słowa wypowiedziane na tle tej pierwotnej (w znaczeniu teologicznym) rzeczywistości ustanawiają małżeństwo jako część integralną i poniekąd centralną »sakramentu Stworzenia«. [...] Małżeństwo wedle tych słów jest sakramentem jako część integralna i jako centralny punkt »sakramentu Stworzenia«. W tym sensie jest sakramentem najpierwotniejszym” – Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 51.

⁶⁷ Ibidem, s. 52.

⁶⁸ Mt 19, 3–9.

⁶⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 59.

Wyrastająca z tajemnicy Stworzenia, małżeńska *communio personarum* zostaje zanurzona w Przymierzu Chrystusa i Kościoła. Naturalna instytucja małżeństwa staje się zatem – z woli Zbawiciela – sakramentem Nowego Przymierza⁷⁰. „Poprzez chrzest bowiem mężczyzna i kobieta zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze, w Przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem. Właśnie z racji tego niezniszczalnego włączenia [...] głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę, doznaje wywyższenia i włączenia w miłość oblubieńczą Chrystusa, zostaje wsparta i wzbogacona Jego mocą zbawczą”⁷¹. Małżeństwo jako rzeczywistość sakralna i sakramentalna staje się w Chrystusie komunią miłości między Bogiem i ludźmi⁷².

Kulminacją teologiczną, a zarazem głęboko personalistycznej myśli Jana Pawła II dotyczącej *foedus amoris coniugalis* jest nauka o znaku sakramentalnym małżeństwa⁷³. W języku liturgii wyraża on międzyosobowe wydarzenie, nasycone treścią personalną⁷⁴. W słowach przysięgi małżeńskiej mężczyzna i kobieta otwierają się całą „jednością dwojga” w stronę Boga żywego, Źródła Miłości. To właśnie w prawdzie miłości, która jest integralną prawdą osób-podmiotów, buduje się sakramentalny znak małżeństwa⁷⁵. Duch Święty, działający podczas liturgii *sacramentum matrimonii*, używa chrześcijańskim małżonkom daru nowej komunii⁷⁶, „która wzmacnia i doskonali komunie naturalną i ludzką”⁷⁷. Daje im „nowe serce” oraz sprawia, że odtąd mogą „dzielić pełną i ostateczną miłość Chrystusa, nowe i wieczne Przymierze, które stało się ciałem”⁷⁸. W ten sposób Duch Święty tworzy z małżeństwa niezwykłą komunie. Naturalna miłość małżonków, która przez sakrament staje się znakiem miłości Boga, doznaje ubogacenia obecnością „Trzeciej” Osoby, która naturalną „jedność dwojga” tak utrwała, uszlachetnia i uświęca, że czyni z małżeństwa (i rodziny) „domowy Kościół”⁷⁹ – wspólnotę Ducha Świętego⁸⁰. Tak oto – w znaku

⁷⁰ I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 18.

⁷¹ FC, n. 13.

⁷² FC, n. 12.

⁷³ Zob. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 69–109. „Problematyka znaku sakramentalnego ma charakter wybitnie antropologiczny. Budujemy ją na gruncie teologicznej antropologii, w szczególności zaś tego, co [...] określiliśmy jako teologię ciała” – ibidem, s. 78.

⁷⁴ Ibidem, s. 108.

⁷⁵ Ibidem, s. 107.

⁷⁶ FC, n. 19.

⁷⁷ FC, n. 21.

⁷⁸ FC, n. 20.

⁷⁹ Zob. KK, n. 11.

⁸⁰ A.L. S z a f r a ń s k i: *Łaska sakramentu małżeństwa*. W: *Małżeństwo i rodzina...*, s. 109.

sakramentalnym – małżeńska *communio personarum* objawia „trynitarną” prawdę obrazu Bożego. Więcej, za sprawą odkupieńczej łaski Chrystusa małżonkowie chrześcijańscy realnie uczestniczą w Komunii Miłości: Ojca i Syna *in Spiritu Sancto*.

2.1.3. Istotne przymioty *totius vitae consortium*

Prawdziwym twórcą *communio personarum* chrześcijańskich małżonków jest Duch Święty. W życiu wewnętrznym Trójcy Przenajświętszej – jak naucza papież Jan Paweł II – jest On Miłością osobową. „W Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, [...] przez Ducha Świętego Bóg bytuje na sposób daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem [...], z którego jakby ze źródła [...] wypływa wszelkie obdarowanie [...] stworzeń: obdarowanie istnieniem wszystkiego poprzez akt stworzenia; obdarowanie człowieka łaską poprzez całą ekonomię zbawienia”⁸¹.

Prawda o Trzeciej Osobie Boskiej pozwala pełniej odsłonić istotę owego podobieństwa „między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”⁸²; teologiczna antropologia zaś zyskuje klucz m.in. do ukazania fundamentu dwóch przymiotów instytucji małżeństwa: jedności i nierozzerwalności. Małżeństwo – genetycznie i ontycznie zespolone z tajemnicą trynitarnego „My”⁸³ – jest komunią osób: mężczyzny i kobiety, ukonstytuowaną przez dar⁸⁴.

Człowiek, szczytowe dzieło stwórczego obdarowania, odkrywa w sobie wewnętrzny wymiar daru. W tym wymiarze, określającym ontyczną strukturę osoby, mężczyzna i kobieta przynoszą na świat swe szczególne podobieństwo do Boga⁸⁵. Zakorzenione w ich duchowej naturze powołanie do

⁸¹ DV, n. 10.

⁸² KDK, n. 24.

⁸³ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 6, 8.

⁸⁴ Hermeneutykę daru Jan Paweł II nazywa nowym wymiarem, nową zasadą rozumienia i tłumaczenia teologiczno-antropologicznego fundamentu osoby oraz małżeńskiej *communio personarum* – Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 51; zob. W. Chudy: *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 231.

⁸⁵ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

odnalezienia się w bezinteresownym darze z siebie⁸⁶, ujawnia fundamentalną prawidłowość osobowego istnienia i bytowania. Być osobą znaczy zatem przekraczać siebie ku *communio personarum* — komunii poznania i miłości⁸⁷.

Głębiej owej „antropologii daru” ukazuje wszakże dopiero „teologia ciała”. To w cielesna osoba objawia się jako byt komunijny: „ja” dla „ty” i „ty” dla „ja”. Ciało wyrażające kobiecość „dla” męskości oraz męskość „dla” kobiecości staje się w małżeńskim przymierzu miłości jedynym w swym rodzaju znakiem darowania się drugiej osobie oraz przyjęcia takiego samego daru⁸⁸. Ciało jest symbolem osobowej podmiotowości („językiem osoby”), ale nade wszystko, umożliwiając mężczyźnie i kobiecie wspomniane transcendowanie siebie, staje się „sakramentem”: znakiem i skutecznym narzędziem międzyosobowej komunii⁸⁹. Ciało wyraża dar, w którym osoba — odczytując naturalny sens swojej płciowości — daje drugiej osobie już nie to, co ma, ale to, kim jest: samą siebie; jednocześnie w analogiczny sposób przyjmuje dar współmałżonka. Wydaje się to oczywiste. „Jeśli nie ma osoby ludzkiej poza swym ciałem i jeśli osoba nie dysponuje bardziej widzialnym i głębiej z jej własną strukturą bytową związanym medium wyrażania siebie i składania siebie samej w darze dla drugiej osoby, to oddanie osobie ciała i zarazem przyjęcie od osoby daru ciała oznaczać może obiektywnie tylko to, co oznacza: wzajemne obdarowanie się osób”⁹⁰.

Przymierze małżeńskie, w którym „mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie oddają i przyjmują”⁹¹, rodzi się zatem w ścisłym związku z ontyczną strukturą osoby ludzkiej, jej dynamiką i celowością. Wszelako „antropologia daru”, która okazuje się „antropologią ciała ludzkiego”⁹², radykalnie zakłada i postuluje swą „zasadę ontologiczną”⁹³. Jest nią m i ł o ś ć m a ł ż e ń s k a. Ojciec św. Jan Paweł II podkreśla, że właśnie owa miłość jest „wewnętrzną zasadą i trwałą mocą” tej jedynej w swym rodzaju komunii osób⁹⁴. Miłość małżeńska „zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by

⁸⁶ Zob. KDK, n. 24.

⁸⁷ C. Caffarra: *O całościowym, osobowym ujęciu małżeństwa chrześcijańskiego w najnowszej teologii katolickiej*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 344–346; C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 33, 35.

⁸⁸ Zob. T. Styczeń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 109–110.

⁸⁹ C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 34–35.

⁹⁰ T. Styczeń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 110.

⁹¹ KDK, n. 48.

⁹² T. Styczeń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 136.

⁹³ Zob. W. Chudy: *Obszary filozoficzne...*, s. 231–232.

⁹⁴ FC, n. 18.

było tylko jedno serce i jedna dusza”⁹⁵. Dlatego – wedle doniosłej wypowiedzi papieża Pawła VI – prawdziwa *amor coniugalis*, pochodząca z najwyższego Źródła – z Boga, który jest Miłością⁹⁶, jest przede wszystkim pełna, i jako taka, nie może pozostać inna niż wierna i łącząca aż do śmierci⁹⁷. Tak oto istotne przymioty instytucji małżeństwa: jedność i nierozzerwalność, zyskują swój trwały, niepodważalny fundament⁹⁸.

Naturalna wizja małżeństwa i miłości małżeńskiej pozwala najpierw dostrzec, że małżonkowie łączą się z sobą jako osoby, odrębne pod względem płci, ale wraz z całym bogactwem, także duchowym, wynikającym z tej odrębności na płaszczyźnie ludzkiej. Wyznacznikiem jedności małżeńskiej jest właśnie owo odwołanie do naturalnego wymiaru płci: męskości i kobiecości. Małżonkowie łączą się w związku monogamicznym jako osoba-mężczyzna i osoba-kobieta⁹⁹. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* naucza: „Jako pierwsza powstaje i rozwija się komunია pomiędzy małżonkami; na mocy przymierza miłości małżeńskiej mężczyzna i kobieta »już nie są dwoje, lecz jedno ciało« i powołani są do ciągłego wzrostu w tej komunii poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru. Owa komunია małżeńska ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety i jest wzmacniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co mają, i tego, czym są. Stąd taka komunია jest owocem i znakiem potrzeby głęboko ludzkiej”¹⁰⁰. Ponieważ realizacja jedności małżeńskiej oznacza *communio personarum* jednego mężczyzny i jednej kobiety, przeto radykalne zaprzeczenie takiej komunii – mówi papież – stanowi poligamia. „Przekreśla ona bowiem wprost zamysł Boży, który zo-

⁹⁵ FC, n. 13.

⁹⁶ HV, n. 8.

⁹⁷ HV, n. 9; zob. C. Caffarra: *La teologia del matrimonio con riferimento al C.I.C.* In: *Teologia e Diritto canonico*. [Studi Giuridici. Vol. 12]. Città del Vaticano 1987, s. 155–156; G. Piana z z i: *L'amore coniugale. Sue componenti e sua collocazione nei confronti della carità e dell'amicizia*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. Triacca, G. Piana z z i. Roma 1976, s. 302–305.

⁹⁸ „Istotne przymioty małżeństwa – jedność i nierozzerwalność – wpisane są w samą jego istotę, nie wynikają bowiem z jakichś praw zewnętrznych wobec niego. Tylko wówczas, gdy małżeństwo postrzegane jest jako związek pobudzający osobę do realizacji jej naturalnej struktury relacyjnej, która pozostaje zasadniczo taka sama przez całe życie człowieka, może ono być niezależne od życiowych przemian, od podejmowanych wysiłków, a nawet od kryzysów, z jakimi nierzadko zmagają się ludzka wolność realizująca swoje zadania. [...] To prawda, że związek powstaje w wyniku zgody, to znaczy aktu woli mężczyzny i kobiety; jednakże ta zgoda urzeczywistnia potencjał istniejący już w naturze mężczyzny i kobiety” – Jan Paweł II: *„Małżeństwo i rodzina są nierozzerwalne”...*, s. 34, n. 5.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ FC, n. 19.

stał objawiony nam na początku, gdyż jest przeciwna równej godności osobowej mężczyzny i kobiety, oddających się sobie w miłości całkowitej, a przez to samo jedynej i wyłącznej”¹⁰¹.

Jedność, istotny przymiot małżeństwa kanonicznego — dodaje Jan Paweł II — nabiera „szczególnej mocy z racji sakramentu”¹⁰². „Duch Święty, udzielony podczas uroczystości sakramentalnej, używa małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii, komunii miłości, jaka jest żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa Pana. Dar Ducha jest życiowym przykazaniem dla małżonków chrześcijańskich, a zarazem podniętą, by z każdym dniem zmierzali ku coraz głębszej więzi pomiędzy sobą na każdym poziomie: na poziomie związku ciał, charakterów, serc, umysłów i dążeń, związku dusz, ukazując w ten sposób Kościołowi i światu nową komunię miłości, jako dar łaski Chrystusowej”¹⁰³.

T o t i u s vitae consortium wymaga wzajemnego pełnego oddania się sobie małżonków. To właśnie istota miłości małżeńskiej zakłada i określa ową całkowitość. Dar osób tworzący komunię małżeńską winien być integralny, i dlatego definitywny. Do istoty daru osób należy bowiem jego nieodwołalność. Tak też rozumiany jest antropologiczny aksjomat, że tylko w przymierzu miłości małżeńskiej zostaje ukonstytuowana autentyczna „jedność dwojga”: nierozłączna komunია mężczyzny i kobiety¹⁰⁴.

Odwieczną prawdę o nierozzerwalności małżeństwa — w magisterialnym wykładzie wspomnianej adhortacji — potwierdza papież Jan Paweł II, przywołując słowa soborowej *Konstytucji „Gaudium et spes”*: „To głębokie zjednoczenie, będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i prze ku nieprzerwanej jedności ich współżycia”¹⁰⁵. Zdaniem ojca św., „podstawowym obowiązkiem Kościoła jest potwierdzanie z mocą — jak to uczynili ojcowie Soboru — nauki o nierozzerwalności małżeństwa [...]. Należy na nowo przypomnieć radosne orędzie o bezwzględnie wiążącej

¹⁰¹ Ibidem; por. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (Di fronte a una visione immanentistica e edonistica dell'amore sponsale la Chiesa è chiamata a riproporre integralmente il messaggio evangelico sul matrimonio)* [28 I 1991]. ComCan 1991, s. 10–12, n. 5–6.

¹⁰² KPK 1983, kan. 1056. Zob. Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [21 I 2000]. ComCan 2000, s. 5, n. 4.

¹⁰³ FC, n. 19.

¹⁰⁴ C. Caffarra: *La teologia del matrimonio...*, s. 154–156; S. Lener: *Concezione personalistica e indissolubilità intrinseca del matrimonio*. CivCat 1970, s. 327–328; por. M.C. Forconi: *Elementi di antropologia cristiana in rapporto all'unità e all'indissolubilità del matrimonio sacramentale*. PRMCL 1997, s. 451.

¹⁰⁵ KDK, n. 49.

mocy owej miłości małżeńskiej, która w Jezusie Chrystusie znajduje swój fundament i siłę. Zakorzeniona w osobowym i całkowitym obdarowaniu się małżonków i wymagana dla dobra dzieci nierozzerwalność małżeństwa znajduje swoją ostateczną prawdę w zamyśle Bożym wyrażonym w Objawieniu: Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje ją jako owoc, jako znak i wymóg miłości absolutnie wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus Pan żywi dla swego Kościoła¹⁰⁶. Cytując swoje słowa z adhortacji *Familiaris consortio* w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 2000 roku, Jan Paweł II dodaje z naciskiem, że radosne orędzie o bezwzględnie wiążącej mocy miłości małżeńskiej nie jest nieokreśloną abstrakcją lub piękną frazą. Ta proklamacja – zrozumiała w świetle integralnej wizji osoby ludzkiej¹⁰⁷ – ma swój fundament w nowości, którą wnosi w małżeństwo sakrament. Małżonkowie chrześcijańscy, którzy przyjmują dar sakramentu na mocy Bożej łaski, są powołani do dawania świadectwa „świętej woli Pana: »Co Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela«”¹⁰⁸. Niniejszy wykład doktrynalny papież dopełnia ważną konstatacją: „Na mocy sakramentalnego charakteru małżeństwa wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozzerwalny”¹⁰⁹. Prawo kanoniczne wyraża tę prawdę przez niezmienną w Tradycji Kościoła zasadę, że dopełnione małżeństwo sakramentalne (między dwojgiem ochrzczonych) nigdy nie może być rozwiązane¹¹⁰.

2.2. Dobro małżonków i dobro potomstwa – instytucjonalne cele małżeństwa

Orędzie soborowej *Konstytucji „Gaudium et spes”* o tym, że sam Bóg jest „twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”¹¹¹, jak też implikowana tą wypowiedzią prawda o naturalnym charakterze *institutum matrimonii* stanowią oś ważnego przemówienia Jana Pawła II do Roty

¹⁰⁶ FC, n. 20.

¹⁰⁷ „Dar osoby z istoty swojej jest trwały i nieodwołalny. Nierozzerwalność małżeństwa wynika nade wszystko z samej istoty tego daru: dar osoby dla osoby” – I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 11.

¹⁰⁸ FC, n. 20.

¹⁰⁹ FC, n. 13.

¹¹⁰ I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [21 I 2000], s. 4–7, n. 3, 6–7.

¹¹¹ KDK, n. 48; zob. obszerną monografię – R. S z t y c h m i l e r: *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*. Lublin 1993.

Rzymskiej z 1 II 2001 roku¹¹². W przemówieniu tym papież – przywołując analizowane przez siebie przed dwudziestu laty (w cyklu śródowych katechez) Chrystusowe nawiązanie do „początku”¹¹³ – uznaje Objawienie Boże za fundament nauki Kościoła o małżeństwie. Sens tej wypowiedzi wydaje się nader klarowny: nie sposób prowadzić dziś rzetelnych badań w zakresie prawa małżeńskiego bez ich zakorzenienia w egzegezie tekstów objawionych. I tak, słowa Księgi Rodzaju: „stworzył mężczyznę i niewiastę”¹¹⁴ oraz „stają się jednym ciałem”¹¹⁵, pozostają kluczowe dla zrozumienia, czym jest ukonstytuowana w przymierzu miłości małżeńskiej *consortium totius vitae*, a także co oznacza jej naturalne skierowanie „do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa”¹¹⁶.

2.2.1. Małżeństwo jako analogia trynitarna

Jedyną drogę do odkrycia integralnej prawdy o małżeństwie oraz jego teleologii widzi Jan Paweł II w zgłębieniu tajemnicy istoty rozumnej i wolnej, jaką jest każda osoba ludzka¹¹⁷. Pełnia zaś rozumienia człowieka (mężczyzny i kobiety) to postrzeganie go „w Bogu”, czyli wedle miary „obrazu Bożego”¹¹⁸. W takiej właśnie teologicznej perspektywie kreśli ojciec św. całościową wizję *persona humana* i – konsekwentnie – małżeń-

¹¹² Jan Paweł II: „*Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne*”...

¹¹³ Mt 19, 4–8; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*...

¹¹⁴ Rdz 1, 27.

¹¹⁵ Rdz 2, 24.

¹¹⁶ KPK, kan. 1055 § 1; CCEO, can. 776 § 1; Jan Paweł II: „*Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne*”..., s. 33, n. 2. Znaczenie pogłębionej egzegezy biblijnej m.in. w badaniu tej ostatniej kwestii podkreślają wybitni przedstawiciele personalizmu w matrymonialistyce, wśród nich P.A. Bonnet, C. Burke, J. Hervada, L. Örsy czy P.J. Viladrich – P.A. Bonnet: *Essenza, proprietà essenziali, fini e sacramentalità (cann. 1055–1056)*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 1. Ed. P.A. Bonnet, C. Gullò. [Studi Giuridici. Vol. 56]. Città del Vaticano 2002, s. 97–98; C. Burke: *Die Zwecke der Ehe: institutionelle oder personalistische Sicht?* ME 1995, s. 460–462; J. Hervada: *Studi sull'essenza del matrimonio*. Milano 2000, s. 324–326, 335–337; L. Örsy: *Christian Marriage: Doctrine and Law. Glossae on Canons 1012–1015*. Jur 1980, s. 300–302; P.J. Viladrich: *La familia de fundación matrimonial*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumáquero. Pamplona 1980, s. 349–420.

¹¹⁷ Idem: *Litterae Familiis*..., n. 8.

¹¹⁸ Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 50.

skiej komunii osób, sięgając do źródeł objawionych. Skoncentrowana głównie na sytuacji „początku”¹¹⁹, wnikliwa egzegeza biblijna znajduje swe uwieńczenie w papieskiej „teologii ciała”.

Podążając za myślą tej niezwyklej antropogenezy, nie sposób nie zauważyć, że jest ona antropologią „znaku obrazu Boga”¹²⁰. Kulminacyjnym stwierdzeniem, a zarazem swoistą klamrą spinającą dyskurs autora na kanwie pierwszego (tekst kapłański) i drugiego (tekst jahwistyczny) opisu stworzenia człowieka¹²¹ jest proklamacja, że „obrazem i podobieństwem Boga stał się człowiek nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także poprzez komunie osób, którą stanowią od początku mężczyzna i niewiasta. Funkcją obrazu jest odzwierciedlać [...] swój pierwowzór. Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże »od początku« nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska Komunia Osób”¹²².

Kluczową dla adekwatnej antropogenezy, trynitarną wykładnię struktury osoby ludzkiej¹²³ w dużej mierze zawdzięczamy wprowadzeniu przez papieża nowatorskiej zasady „rozumienia i tłumaczenia” teologicznego fundamentu *persona humana*, a mianowicie hermeneutyki daru¹²⁴. Korzenie tej hermeneutyki sięgają personalistycznego Magisterium Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza doniosłych słów *Konstytucji „Gaudium et spes”*: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno, jako i my jedno jesteśmy« [...], daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”¹²⁵.

Ukonstituowany w jedynej i niepowtarzalnej relacji do Stwórcy, człowiek poczyną się w świecie jako osoba. Poddany doświadczeniu pierwotnej samotności, „partner Absolutu” odróżnia się od reszty stworzeń samością, która ujawnia jego transcendencję. Swą pod-

¹¹⁹ Rdz 1, 26–4, 2.

¹²⁰ T. S t y c z e ń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 137.

¹²¹ Pierwszy, teologiczny, opis stworzenia człowieka „na obraz Boży” (Rdz 1, 26–28) jest dopełniony drugim (Rdz 2, 7–22), ukazującym głębię podmiotowej prawdy o osobie ludzkiej – zob. J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 21–25.

¹²² Ibidem, s. 40.

¹²³ Papież określa ten fragment swego nauczania jako „najgłębszy rys teologiczny tego wszystkiego, co można powiedzieć o człowieku” – ibidem; zob. W. C h u d y: *Obszary filozoficzne...*, s. 228–230.

¹²⁴ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 51.

¹²⁵ KDK, n. 24.

miotowość potwierdza w zdolności wyboru i samostanowienia. Wszelako dopiero odkrycie sensu ciała: męskości i kobiecości, wieńczy cały proces szukania ludzkiej tożsamości¹²⁶.

„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, [...] stworzył mężczyznę i niewiastę”¹²⁷. Chciani przez Stwórcę „dla nich samych”, niosą w swych sercach „wewnętrzny wymiar daru”, oznaczający ich ontyczną, specyficzną ludzką otwartość ku komunii osób¹²⁸. Prawdę zaś „obrazu Bożego” – przez pryzmat daru jako podstawowej prawidłowości osobowego bytowania – objawiają ich ciała, wyrażające kobiecość dla męskości oraz męskość dla kobiecości. To właśnie ciało pomaga mężczyźnie i kobiecie odnaleźć się w komunijnej wspólnotcie osób¹²⁹. Ciało określa również konstytutywny moment ich jedności, gdy w wyniku wzajemnego wyboru – w przymierzu miłości małżeńskiej – stają się mężem i żoną¹³⁰. Tak oto mocą stwórczej inicjatywy Boga wyłania się – na fundamencie zróżnicowanej struktury somatycznej – tajemnica „jedności dwojga”¹³¹, małżeńskiej *communio personarum*. Mężczyzna i kobieta łączą się z sobą „tak ściśle, że stają się jednym ciałem”¹³².

Człowiek, stworzony od początku „mężczyzną i niewiastą”, jest – jak naucza Jan Paweł II – obrazem Boga wyrażonym w ciele¹³³. Z woli Stwórcy byt osoby ludzkiej określają dwa komplementarne, wzajemnie się dopełniające rodzaje pocucia sensu ciała, dwa wymiary samoświadomości i samostanowienia¹³⁴. Męskość i kobiecość – bo o nich tutaj mowa – widziane przez pryzmat antropologicznej prawdy o znaczeniu pierwotnej „samotności”, „nagości” i „jedności”, zaświadcza o Stworzeniu jako podstawowym obdarowaniu. Świadczą o Boskim Źródle, z którego wszelki dar bierze swój początek¹³⁵. Już tu łatwo się domyślić, że ostatecznym rezultatem, a zarazem cennym owocem hermeneutyki biblijnej Jana Pawła II jest

¹²⁶ Zob. Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 1..., s. 29–35.

¹²⁷ Rdz 1, 27.

¹²⁸ Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 1..., s. 39; *I d e m*: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 2..., s. 90.

¹²⁹ *I d e m*: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 1..., s. 54.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 43; FC, n. 11.

¹³¹ „Definitywne stworzenie człowieka jest to stworzenie owej »jedności dwojga«, przy czym »jedność« oznacza przede wszystkim tożsamość natury – człowieczeństwa, »dwoistość« natomiast oznacza wszystko to, czym na gruncie tożsamości człowieczeństwa okazuje się męskość i kobiecość stworzonego człowieka” – *I d e m*: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 1..., s. 39.

¹³² Rdz 2, 24.

¹³³ Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 1..., s. 51.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 42.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 54.

odkrycie Miłości obecnej w tajemnicy Stworzenia i Odkupienia, a tym samym ujawnienie podstaw trynitarnej analogii małżeństwa¹³⁶.

Naturalny związek małżeński stał się – z woli Odkupiciela człowieka – znakiem nowej ekonomii zbawczej¹³⁷. Strony małżeńskiego przymierza miłości: mężczyzna i kobieta, zawierający – na mocy chrztu obojga – małżeństwo w Panu¹³⁸, otrzymują dar definitywnego włączenia w Nowe i Wieczne Przymierze – misterium odkupieńczo-oblubieńczej Miłości (*Caritas*) Chrystusa do Kościoła. W rezultacie tego nieodwracalnego włączenia, ich naturalna „wspólnota całego życia” zostaje wywyższona, wsparta i ubogacona Chrystusową mocą zbawczą¹³⁹. Małżeństwo jako rzeczywistość sakralna i sakramentalna staje się *in Christo* komunią między Bogiem i ludźmi¹⁴⁰.

W słowach przysięgi małżeńskiej mężczyzna i kobieta otwierają się całą „jednością dwojga” w stronę Boga żywego – jedynego Źródła Miłości. To właśnie w prawdzie owej *Caritas*, która jest integralną prawdą osób-podmiotów, buduje się sakramentalny znak małżeństwa¹⁴¹. Duch Święty, zaproszony przez Kościół do „nawiedzenia serc”¹⁴², użycza chrześcijańskim małżonkom daru nowej komunii¹⁴³ i sprawia, że odtąd mogą „dzielić pełną i ostateczną miłość Chrystusa, nowe i wieczne Przymierze, które stało się ciałem”¹⁴⁴. W konsekwencji *amor coniugalis*, objawiając „trynitarą” prawdę obrazu Bożego, włącza małżonków w tajemnicę Życia i Miłości samego Boga¹⁴⁵.

W zarysowanej teologicznej perspektywie Jan Paweł II ukazuje naturalne skierowanie małżeństwa ku jego instytucjonalnym celom. Sięgając do biblijnych „korzeni”, widzi *ordinatio naturalis* komunii małżeńskiej dwutorowo, acz w jedności prawdy „o b r a z u B o ż e g o”: z jednej strony – jako odbłask *sacrum* wewnętrznego życia Osób Trójcy Przenajświętszej, z drugiej zaś – jako odzwierciedlenie stwórczej mocy Boga. W rozważaniach nad Księgą Tobiasza zatytułowanych *Gdy „mowa ciała” staje się językiem liturgii*¹⁴⁶ papież przywołuje modlitwę nowożeńców: Tobiasza i Sary¹⁴⁷, modlitwę,

¹³⁶ Ibidem, s. 59.

¹³⁷ Ibidem: *Litterae Familiis...*, n. 18.

¹³⁸ 1 Kor 7, 39.

¹³⁹ FC, n. 13.

¹⁴⁰ FC, n. 12.

¹⁴¹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 107.

¹⁴² Ibidem: *Litterae Familiis...*, n. 11.

¹⁴³ FC, n. 19.

¹⁴⁴ FC, n. 20.

¹⁴⁵ FC, n. 29.

¹⁴⁶ Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 99–109.

¹⁴⁷ Tb 8, 5–8.

która objawia głębię liturgii sakramentu małżeństwa. W słowie tej liturgii, naznaczonym mocą płynącą ze źródeł Przymierza i łaski, dopełnia się znak sakramentalny, oparty na „mowie ciała”, odczytywanej w integralnej prawdzie ludzkich serc. Tobiasz i Sara z dziękczynieniem wspominają kulminacyjny moment stwórczego dzieła Boga. W ich modlitwie zaś — podkreśla ojciec św. — obecne są dwa wątki: „w ą t ę k k a p ł a ń s k i”¹⁴⁸ — „opisujący stworzenie człowieka mężczyzną i kobietą i obdarzenie ich błogosławieństwem płodności”, oraz ukazany w jeszcze pełniejszym świetle „w ą t ę k j a h w i s t y c z n y” — z opisem odrębnego stworzenia kobiety, kulminującym w słowach: „uczynimy mu pomoc jemu podobną”¹⁴⁹, a następnie: „stają się jednym ciałem”¹⁵⁰. Tak oto modlitwa Tobiasza i Sary, zawierająca „sam rdzeń ich małżeńskiego *credo*”, niejako w samym „Boskim Źródle” odsłania ontyczną, a zarazem egzystencjalno-dynamiczną prawdę o małżeństwie¹⁵¹.

2.2.2. Dobro małżonków

Jahwistyczna relacja „początku” człowieka-osoby oraz małżeńskiej *communio personarum*, analizowana w kontekście antropologicznej hermeneutyki Jana Pawła II, ujawnia najgłębszy sens współtworzenia przez mężczyznę i kobietę owej niezwyklej komunii „na obraz Boży”. Odkrycie perspektywy osobowego spełnienia się we wzajemnym bezinteresownym darze z siebie, w harmonii z poczuciem oblubieńczego sensu męskości i kobiecości, słowem — odkrycie miłości zanurzonej w Boskim Źródle to istotny warunek realizacji powołania małżonków chrześcijańskich¹⁵².

Na kanwie słów natchnionego „jahwisty”: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”¹⁵³, od stwierdzenia *explicite* „pewnego braku dobra”¹⁵⁴ papież przechodzi do zarysowania personalistycznego horyzontu *bonum coniugum*. Jego zdaniem, kluczowe są tu słowa: „sam” i „pomoc”. Bez nich niemożliwe jest zrozumienie istoty oraz egzystencjalnego znaczenia obopólnego daru osób

¹⁴⁸ Rdz 1, 27–28.

¹⁴⁹ Rdz 2, 18.

¹⁵⁰ Rdz 2, 24.

¹⁵¹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 104.

¹⁵² Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 3: *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 66.

¹⁵³ Rdz 2, 18.

¹⁵⁴ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 53.

w miłości, a co za tym idzie – urzeczywistnienie prawdy „obrazu Bożego”¹⁵⁵. „Kiedy Bóg stwierdza: »Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam« (Rdz 2, 18), wskazuje, iż »sam« nie spełnia tej prawidłowości. Spełnia ją, bytując »z kimś« – i jeszcze głębiej, jeszcze gruntowniej: bytując »dla kogoś«. Ta prawidłowość bytowania, prawidłowość samego osobowego istnienia, ukazana jest [...] poprzez znaczenie tych dwu słów – »sam« i »pomoc«. One właśnie wskazują na to, jak podstawowa i konstytutywna dla osoby jest relacja i komunია osób. Komunია osób oznacza bytowanie we wzajemnym »dla«, w relacji wzajemnego daru. Ta relacja jest wypełnieniem pierwotnej samotności człowieka”¹⁵⁶.

Analizując zapis tradycji jahwistycznej, papież akcentuje z kolei znaczenie słów: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała!”¹⁵⁷ dla pełniejszego wyświeślenia sensu pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety. Oto męskość potwierdza się dzięki kobiecości, a jednocześnie kobiecość odnajduje się w obliczu męskości. Wzajemnie wzbogacająca koegzystencja pierwiastka kobiecego i męskiego oraz wynikający z niej dynamizm otwarcia się osoby na osobę nazywa ojciec św. „osobotwórczą funkcją płci”¹⁵⁸. Eksplikację tego pojęcia przynoszą dalsze passusy papieskiej teologii ciała.

Refleksja Jana Pawła II dotycząca biblijnej wzmianki: „nie odczuwali nawzajem wstydu”¹⁵⁹, ukazuje tkwiącą w samym sercu *communio personarum* niezwykłą międzyosobową komunikację. Zdaniem ojca św., niniejsze słowa wyrażają afirmację tego, „co immanentnie osobowe, w tym, co kobiece i męskie”¹⁶⁰. W komunii osób „konstytuuje się »osobowa intymność« wzajemnej komunikacji w całej swojej radykalnej prostocie i czystości. Owe pełni »zewnętrznej« widzialności, o jakiej stanowi nagość »fizyczna« [...], odpowiada »wewnętrzna« pełnia widzenia człowieka w Bogu, to znaczy wedle miary »obrazu Boga“”¹⁶¹. Tak objawia się miłość

¹⁵⁵ Zob. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 41.

¹⁵⁶ I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 53.

¹⁵⁷ Rdz 2, 23.

¹⁵⁸ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 42.

¹⁵⁹ Rdz 2, 25.

¹⁶⁰ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 49–50. Cytowany przez papieża werset: Rdz 2, 25, rzuca światło na istotę „afirmacji osób” w komunii małżeńskiej. Chodzi o miłosne przeżycie podmiotowości drugiego człowieka, który ze swoją cielesnością jest „kimś chcianym przez Stwórcę »dla niego samego«, w ten sposób kimś jedynym i niepowtarzalnym. Kimś wybranym w odwiecznej miłości. »Afirmacja osoby« to podjęcie daru, które poprzez wzajemność stwarza komunię osób: konstytuuje ją od wewnątrz, a równocześnie ogarnia nią i obejmuje całą »zewnętrzność« człowieka – to, co stanowi jego nagość, czystą i prostą nagość ciała w jego męskości i kobiecości” – ibidem, s. 58.

¹⁶¹ Ibidem, s. 50.

oblubieńcza małżonków¹⁶² – wyraz interpersonalnej afirmacji, zgodnej z wymogiem prawdy o godności osoby¹⁶³. Komunijna wymiana darów mężczyzny i kobiety, w której uczestniczą ich dusze i ciała, kobiecość i męskość, słowem – całe ich człowieczeństwo, urzeczywistnia się z zachowaniem wewnętrznej logiki dawania siebie i odbierania drugiego jako daru. „Obie te funkcje wzajemnej wymiany są głęboko spójne i w całym procesie wymiany »daru z siebie«, dawanie i odbieranie daru niejako przechodzą w siebie tak, że samo dawanie staje się zarazem przyjmowaniem daru, a przyjmowanie znowu obdarowywaniem”¹⁶⁴. Skoro zaś mężczyzna i kobieta (mąż i żona) przez wolny wybór w przymierzach miłości¹⁶⁵ – bogaci darem drugiej osoby, ale i własnym obdarowywaniem¹⁶⁶ – w owym bezinteresownym darze odnajdują siebie¹⁶⁷, to nie sposób nie zidentyfikować tu małżeńskiej *ordinatio naturalis*. Małżonkowie, świadcząc sobie wzajemną pomoc¹⁶⁸, obdarzają się wzajemnie pełnią swej podmiotowości, dzięki czemu oboje wzrastają jako osoby-podmioty¹⁶⁹.

Prawda uszczęśliwiającego „początku” małżeńskiej komunii osób – w wyniku ujawnionej w trakcie analiz „absorpcji wstydu przez miłość”¹⁷⁰ – prowadzi nurt papieskiej egzegezy biblijnej ku tajemnicy pierwotnej niewinności. Tu właśnie odnajdujemy kontynuację myśli o naturalnym ukierunkowaniu małżeństwa. Zdaniem Jana Pawła II, niesie ono z sobą szczególną odpowiedzialność za dobro małżonków, a owo wspólne dobro stanowi „wartość osoby, która jest miarą godności człowieka”¹⁷¹. I dlatego papież z naciskiem podkreśla, że sens małżeńskiego daru osób i tym samym sens *bonum coniugum* wyznacza łaska uczestnictwa w życiu wewnętrznym samego Boga i w Jego świętości¹⁷².

Autor relacji jahwistycznej w Rdz 2, 23–25 opisuje prawdziwe świętowanie człowieczeństwa. Czyni to z perspektywy ludzkiego „serca”, hojnie obdarowanego, bo zanurzonego w Bożym Źródle. Pierwotna niewinność mężczyzny i kobiety (męża i żony) w samym centrum tajemnicy promieniowania Miłości¹⁷³ ujawnia przeto ów niezwykły stan ich szczęścia, który

¹⁶² Zob. I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 11.

¹⁶³ „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość” – K. W o j t y ł a: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986⁴, s. 42.

¹⁶⁴ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 63.

¹⁶⁵ FC, n. 11.

¹⁶⁶ Zob. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 63–64.

¹⁶⁷ KDK, n. 24.

¹⁶⁸ Zob. Rdz 2, 18.

¹⁶⁹ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 66.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 59.

¹⁷¹ I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 12.

¹⁷² I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 60.

¹⁷³ Ibidem, s. 59.

jest stanem świętości¹⁷⁴. Kiedy zaś nad tym świętowaniem zawiśa widmo grzechu i śmierci¹⁷⁵, konieczne staje się przyjście Chrystusa – Słowa Boga, przemawiającego do „serca” człowieka¹⁷⁶ i odwołującego się do „początku”. „Chrystus nie tylko »mówi« o początku; Chrystus jest Początkiem, który obejmuje w sobie całą rację i źródło istnienia świata. Przyjście Chrystusa jest nowym przymierzem, a więc i nowym początkiem. [...] Zawiera on w sobie całą prawdę i moc tamtego starego początku, gdyż jest jego wypełnieniem”¹⁷⁷.

Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie – jak naucza Jan Paweł II – małżonkowie odkrywają źródło Życia, Miłości i Prawdy, a otwierając się na tajemnicę Trójjedynego Boga, otrzymują dar wejścia w głębię ludzkiego serca. Ta swoista interioryzacja w tajemniczy sposób włącza ich w dialog, który toczy się wewnątrz Komunii Osób Trójcy Przenajświętszej. Co więcej, powołuje ich do podobnego dialogu miłości w małżeńskiej *communio personarum*. Tak jak w Bogu wszystko zamyka się wewnątrz dialogu Ojca i Syna, tak w komunii mężczyzny i kobiety – obrazie Bożym – cała rzeczywistość życia ludzkiego powinna być ogarnięta, przetworzona sercem i poddana dialogowi serc¹⁷⁸.

Tak rozumiana analogia trynitarna zyskuje w Nowym Przymierzu – dzięki rzeczywistości sakramentalnej – swój trwały fundament. Udział małżonków w życiu wewnętrznym Trójcy Świętej, czyli przeniknięcie i nasycenie tego, co istotowo człowiecze, tym, co istotowo Boskie, ma prowadzić do ukształtowania ich osobowej podmiotowości na miarę zjednoczenia z Bogiem w Jego trynitarnej tajemnicy, a w perspektywie eschatologicznej – do obcowania z Nim w doskonałej komunii osób¹⁷⁹. Małżonkowie noszący w swych sercach obraz Boży winni miłować się wzajemnie miłością samego Boga, innymi słowy: w Bogu. On bowiem związał ich takim przymierzem, że sam staje się miłością jednoczącą i ubogacającą ludzkie serca¹⁸⁰; On sam jest owym Darem, który wypełnia osobę. Ta ostatnia myśl naprowadza dyskurs papieża na istotę tego, co implikuje finalistyczna, egzystencjalno-dynamiczna struktura *communio per-*

¹⁷⁴ Ibidem, s. 68.

¹⁷⁵ Zob. Rdz 3.

¹⁷⁶ „Fakt ten odsłania najgłębszą prawdę dotyczącą osoby: centrum osoby nie polega wyłącznie na tym, że jest ona zwrócona ku sobie samej (subiektywność-refleksyjność), ani że jest zwrócona ku innej, podobnej do siebie osoby (relacjonalność), lecz że jest otwarta ku Słowu przychodzącemu od Boga. Osoba jest otwarta na Boga i istnieje w swej prawdzie na mocy więzi z Bogiem” – Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 165.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 166.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 167.

¹⁷⁹ Ibidem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 3..., s. 30.

¹⁸⁰ Zob. J 15, 12.

sonarum (i jednocześnie *amor coniugalis*), a co nazywamy d o b r e m m a ł ż o n k ó w. „Miłując, pragnie się dobra dla drugiej osoby. Ale Bóg objawił, że On jest tym jedynym dobrem, które sprawia, że miłość jest prawdziwa. Osoba, miłując prawdziwie drugą osobę, pragnie dla niej zatem tego jedynego, prawdziwego Dobra; osoba miłująca jednoczy swe pragnienia z pragnieniem (czynem!) samego Boga, który pragnie siebie dla tej osoby — pragnie obdarować sobą tę osobę”¹⁸¹. W tym kontekście oczywiście wydają się konkluzje papieskiej „hermeneutyki sakramentu małżeństwa”¹⁸². Sakrament ten zaszczerpia świętość w całym człowieczeństwie. Niniejszą rzeczywistość Nowego Przymierza aktualizuje każdorazowo Chrystus — prawdziwy Twórca małżeńskiego przymierza ochrzczonych; nie bez udziału wszakże ludzkich oblubieńców. Dlatego tworzony przez nich znak sakramentalny zawiera w sobie swoisty apel — nadaje zaślubionym (opartą na ich dziedziczonej — pomimo grzechu — godności obrazu i podobieństwa Bożego¹⁸³) *s a c r u m* *o s o b y* *i* *k o m u n i i* *o s ó b*¹⁸⁴. Wzajemne uświęcenie małżonków, a tym samym ich pełne osobowe urzeczywistnienie, jawi się przeto jako ostateczny cel wzajemnej pomocy — owoc spełnienia sakramentalnie uświęconej miłości małżeńskiej¹⁸⁵.

2.2.3. Dobro potomstwa

„Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne” — naucza papież w cytowanym Przemówieniu do Roty Rzymskiej z 2001 roku — ponieważ „męskość i kobiecość małżonków z samej swej istoty są otwarte na przyjęcie daru potomstwa. Bez takiej otwartości nie byłoby dobra małżonków godnego tego miana”¹⁸⁶. Komplementarność naturalnych (instytucjonalnych) celów *matrimonium canonicum*, ich wewnętrzna korelacja i wzajemne przenikanie — w układzie autonomicznym, tj. bez hierarchicznego podporządko-

¹⁸¹ Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 2..., s. 167.

¹⁸² „Poprzez właściwy dla małżeństwa jako sakramentu wymiar znaku potwierdzamy określoną antropologię teologiczną: określoną hermeneutykę człowieka. Można by ją w tym wypadku nazwać także »hermeneutyką sakramentu«, pozwala nam bowiem rozumieć człowieka na podstawie analizy znaku sakramentalnego. Ów człowiek — mężczyzna i kobieta — jako szafarz małżeństwa, [...] może być autorem (współautorem) małżeństwa jako znaku: Bożego znaku stworzenia i »odkupienia ciała« — I d e m: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 80.

¹⁸³ Ibidem, s. 61.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 108.

¹⁸⁵ Por. I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 19.

¹⁸⁶ I d e m: „Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne”..., s. 34, n. 5.

wania — znajdują wyjaśnienie w papieskiej „teologii ciała”. Kluczowy w niej pozostaje *passus* z Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”¹⁸⁷, pozwalający rozciągnąć analogię trynitarną małżeństwa nie tylko na zorientowane ku *sacrum* Komunii Osób Boskich *bonum coniugum*, ale także na udział małżonków w stwórczej mocy Trójjedynego Boga — *bonum prolis*.

Papieska hermeneutyka pierwszego opisu stworzenia człowieka (relacja kapłańska), akcentując doniosłość słów: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz [...] stworzył mężczyznę i niewiastę”¹⁸⁸, koncentruje się na zawartym w następnym wierszu stwierdzeniu: „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną«”¹⁸⁹. Wedle Jana Pawła II trynitarnie ujętej tajemnicy kreacji z Rdz 1, 26–27 odpowiada perspektywa prokreacji obecna w Rdz 1, 28¹⁹⁰. Błogosławieństwo płodności dołączone przez Boga do stworzenia człowieka objawia głębię znaczenia proklamacji małżeństwa: „Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”¹⁹¹; ujawnia sens bycia mężczyzną i kobietą, który należy określić jako „małżeński”, ale jednocześnie — także jako „prokreacyjny” i „rodzicielski”¹⁹².

W „poznaniu”, o którym mówi Rdz 4, 1–2¹⁹³, docieramy do intymnych korzeni tożsamości, jaką mężczyzna i kobieta (mąż i żona) zawdzięczają swej płci. Tajemnica kobiecości odsłania się do końca w macierzyństwie, tajemnica męskości zaś — w ojcostwie¹⁹⁴. W owym „poznaniu” zawiera się — według papieża — swoiste *consummatum*, czyli — sięgające szczytu somatycznych możliwości mężczyzny i kobiety — spełnienie małżeństwa¹⁹⁵. Wszak „w każdym takim zjednoczeniu odtwarza się niejako tajemnica

¹⁸⁷ Rdz 1, 26; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 32.

¹⁸⁸ Rdz 1, 27.

¹⁸⁹ Rdz 1, 28; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 21–23.

¹⁹⁰ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 22.

¹⁹¹ Rdz 2, 24.

¹⁹² Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 3..., s. 28.

¹⁹³ „W Rdz 4 [...] czytamy: »Mężczyzna zbliżył się do swojej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: *Urodziłam mężczyznę z pomocą Jahwe*. A potem urodziła jeszcze Abła, jego brata« (Rdz 4, 1–2). Jeśli ten pierwszy fakt zrodzenia człowieka na ziemi wiążemy z »poznaniem«, to z uwagi na charakter dawniejszych przekładów, w których »zbliżenie« małżeńskie było określane właśnie jako »poznanie«. O ile więc przekład współczesny (Biblia Tysiąclecia) brzmi: »Mężczyzna zbliżył się do swojej żony«, to dawniejsze przekłady miały: »poznał swoją żonę«, co zresztą zdaje się ściślej odpowiadać znaczeniu użytego tutaj słowa semickiego »jāda« — I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 69.

¹⁹⁴ Zob. ibidem, s. 73–75.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 73.

stworzenia w całej swej pierwotnej głębi i życiodajnej mocy. »Wzięta z mężczyzny« niewiasta, jako »ciało z jego ciała«, zostaje z kolei jako »żona« wzięta z mężczyzny poprzez macierzyństwo: jako »matka żyjących« (Rdz 3, 20) — jej macierzyństwo bowiem również w nim ma swój początek. Rodzenie zakorzenione jest w stworzeniu i za każdym razem poniekąd odtwarza jego tajemnicę¹⁹⁶.

Jakkolwiek w Księdze Rodzaju słowa „rozmnażajcie się” zostały odniesione także do innych istot żyjących, to ludzkie rodzicielstwo jawi się jako ontycznie wyjątkowe, bo „podobne” do samego Boga¹⁹⁷. Fundamentem bowiem, a także zasadą owego rodzicielstwa jest — naturalnie skierowana ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa oraz w nim znajdująca swe uwieńczenie¹⁹⁸ — zanurzona w Boskim Źródle *amor coniugalis*. Pisze ojciec św. w adhortacji *Familiaris consortio*: „Miłość małżeńska, prowadząc małżonków do wzajemnego »poznania«, które czyni z nich »jedno ciało«, nie wyczerpuje się wśród nich dwojga, gdyż uzdalnia ich do największego oddania, dzięki któremu stają się współpracownikami Boga, udzielając daru życia nowej osobie ludzkiej. W ten sposób małżonkowie, oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość — dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwały znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa. Stawszy się rodzicami, małżonkowie otrzymują od Boga dar nowej odpowiedzialności. Ich miłość rodzicielska ma się stać dla dzieci widzialnym znakiem tej samej miłości Boga, »od której bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi«”¹⁹⁹.

„Czy chcecie z miłością przyjąć i po katolicku wychować potomstwo, którym was Bóg obdarzy?”²⁰⁰ — pyta celebrans w momencie składania przysięgi małżeńskiej. Odpowiedź nowożeńców (twierdząca) oddaje wewnętrzną prawdę ich miłosnej jedności (*communio personarum*); oznacza ich otwarcie się na nowe życie i nową osobę ludzką. Małżonkowie — jak podkreśla Jan Paweł II — są zdolni obdarzyć życiem istotę do nich podobną. Wszelako dziecko nie jest tylko „kością z ich kości i ciałem z ich ciała”²⁰¹, ale jest przede wszystkim osobą — obrazem i podobieństwem Boga. „Pytając: »czy chcecie [...] przyjąć«, Kościół przypomina nowożeńcom, że oto stają wobec stwórczej mocy Boga. To, że mają stać się rodzicami, oznacza życiodajne współdziałanie ze Stwórcą. Współpracować ze Stwórcą w powołaniu do życia nowych istot ludzkich — to znaczy przyczy-

¹⁹⁶ Ibidem, s. 44.

¹⁹⁷ I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 6.

¹⁹⁸ Por. KDK, n. 50.

¹⁹⁹ FC, n. 14.

²⁰⁰ *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, s. 29.

²⁰¹ Por. Rdz 2, 23.

nić się do przekazania obrazu i podobieństwa Boga, którym staje się każdy »narodzony z niewiasty«²⁰².

Ukazane w perspektywie analogii trynitarnej naturalne skierowanie małżeństwa uwydatnia istnienie w obrębie *bonum prolis* dwóch wewnętrznie zintegrowanych i wzajemnie przyporządkowanych aspektów owej celowości. Egzystencjalna dynamika małżeństwa nie „zatrzymuje się” na przekazaniu życia, podobnie jak dzieło stwórcze Boga dopełnia się — osiąga swój punkt kulminacyjny — w tajemnicy odkupienia. „Z małżeństwa rodzą się nie tylko synowie ludzcy — przypomina ojciec św. — ale zarazem przybrani synowie Boży, którzy mają nowe życie od Chrystusa w Duchu Świętym”²⁰³. Skoro zaś osobny sakrament — zgodnie z tajemnicą „odkupienia ciała” — powołuje chrześcijańskich małżonków do „życia wedle Ducha”²⁰⁴, to aktualizowane przez nich „błogosławieństwo prokreacji”, zakłada i postuluje świadomość świętości życia (*sacrum*), któremu dają początek²⁰⁵.

Wychowanie integralne, czyli obdarzanie pełnią człowieczeństwa, nie kończy się — zdaniem papieża — na płaszczyźnie naturalnej (wychowanie fizyczne, moralne, intelektualne, kulturalne, społeczne²⁰⁶). Hermeneutyczna analiza Listu do Efezjan (5, 21–33)²⁰⁷ prowadzi ojca św. do jednoznacznych wniosków. Jako dzieło *caritas* małżeńskiej (rodzicielskiej)²⁰⁸, wychowanie chrześcijańskie służy także — a może przede wszystkim — przenoszeniu na dalsze pokolenia nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania człowieka (osoby ludzkiej) przez Ojca w Synu²⁰⁹. „O ile rodzice, obdarzając życiem, uczestniczą w działaniu stwórczym Boga, o tyle przez wychowanie stają się oboje uczestnikami Jego ojcowskiej, a zarazem macierzyńskiej pedagogii. Boskie Ojcostwo — według św. Pawła — jest prawzorem dla wszelkiego rodzicielstwa we wszechświecie (por. Ef 3, 14–15), a szczególnie jest prawzorem dla macierzyństwa i ojcostwa ludzkiego. O tej Boskiej pedagogii najpełniej pouczyło nas Odwieczne Słowo Ojca, które [...] objawiło, jakie jest właściwe znaczenie wychowania człowieka. Przez Chrystusa każde wychowanie w rodzinie i poza rodziną zostaje wprowadzone w zbawczy wymiar Boskiej pedagogii, skierowanej do wszystkich ludzi i wszystkich rodzin i osiągającej swą pełnię w paschalnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W tym szczegyto-

²⁰² Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 8.

²⁰³ Ibidem, n. 18.

²⁰⁴ Por. Rz 8, 4–5; Ga 5, 25.

²⁰⁵ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 63.

²⁰⁶ Zob. DWCH, n. 1.

²⁰⁷ Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 21–68.

²⁰⁸ Por. FC, n. 13.

²⁰⁹ Por. Ef 1, 6; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 51.

wym punkcie naszego Odkupienia rozpoczyna się cały i każdy proces chrześcijańskiego wychowania, które jest zarazem wychowaniem do pełni człowieczeństwa”²¹⁰.

„Na czym polega wychowanie?” Odpowiedź Jana Pawła II na tak postawione przez siebie pytanie stanowi swoistą reasumpcję doniosłej papieskiej tezy o tym, że „komunia” małżeńska, dopełniona „wspólnotą” rodzinną, objawia tajemnicę trynitarną i w Chrystusie znajduje trwałe odniesienie do tej tajemnicy²¹¹. A zatem, „aby trafnie na to pytanie odpowiedzieć, nie można pominąć dwóch fundamentalnych prawd: po pierwsze, że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości; po drugie, że każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego. [...] Wychowanie jest procesem, w którym wzajemna komunია osób dochodzi do głosu w sposób szczególny. Wychowawca jest osobą, która »rodzi« w znaczeniu duchowym. Wychowanie w tym ujęciu [...] jest wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości, w tym ostatecznym celu, który stanowi powołanie człowieka ze strony Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego”²¹².

2.3. Sakramentalność małżeństwa: *in fieri* oraz *in facto esse*

„Kościoł uroczyście nauczał i naucza, że małżeństwo między ochrzczonymi jest jednym z siedmiu sakramentów nowego Przymierza”²¹³. Przypomniana w adhortacji *Familiaris consortio* niezmienna prawda doktrynalna legła u podstaw prawa małżeńskiego w dwóch kodyfikacjach papieża Jana Pawła II. Najpierw ów nadprzyrodzony wymiar „przymierza małżeńskiego”²¹⁴ znalazł odbicie w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku, by następnie jeszcze pełniej dojść do głosu w promulgowanej w 1990 roku kodyfikacji dla katolickich Kościołów wschodnich.

Ważną treść zawarł prawodawca w § 2 – otwierającego rozdział: *De matrimonio* – can. 776 CCEO: *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur*²¹⁵. Wobec jasno sformułowanego

²¹⁰ I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 16.

²¹¹ Zob. ibidem, n. 7–8.

²¹² Ibidem, n. 16.

²¹³ FC, n. 13.

²¹⁴ Zob. KDK, n. 48.

²¹⁵ Por. KPK 1983, kan. 1055.

zapisu, że ważne małżeństwo między ochrzczonymi to sakrament, którym Bóg łączy małżonków na wzór doskonałej jedności Chrystusa z Kościołem, a swoista konsekracja obojga (męża i żony) jest skutkiem łaski sakramentalnej, powraca istotne dla teologów tudzież kanonistów pytanie: czy sakrament małżeństwa można utożsamiać wyłącznie z konstytutywnym aktem *contractus matrimonii* (*matrimonium in fieri*)²¹⁶, czy też – tak samo – winien być identyfikowany ze stanem małżeńskim, czyli małżeństwem w swym trwaniu (*matrimonium in facto esse*)²¹⁷?

Dodatkowy asumpt do zgłębienia niniejszej kwestii przynosi alokucja Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z dnia 30 I 2003, z zawartym w niej *explicit* przesłaniem, by na nowo odkryć i ukazywać transcendentny wymiar związku małżeńskiego – ową „szczególną więź, która łączy małżeństwo ochrzczonych z tajemnicą Boga”²¹⁸. W tych okolicznościach ze wszech miar celowe wydaje się badanie sygnalizowanego problemu, i to zwłaszcza z uwzględnieniem nauczania papieża, który dokonując współcześnie autentycznej wykładni doktryny Soboru Watykańskiego II *de sacramento matrimonii*, znacząco przyczynia się do jej teologicznego rozwoju.

²¹⁶ Niniejszy pogląd prezentuje m.in. U. N a v a r r e t e: *Matrimonio, contratto e sacramento*. In: *Il matrimonio sacramento nell'ordinamento canonico vigente*. [Studi Giuridici. Vol. 31]. Città del Vaticano 1993, s. 91–112. Trudno zaprzeczyć, że podtrzymywaniu tej opinii sprzyja niedoskonały kształt normatywnego ujęcia sakramentu małżeństwa w kodeksie z 1983 roku (zob. pkt 2.4.4). Rację ma R. P u z a, kiedy stwierdza: *Es ist offensichtlich, daß der „neue Codex Iuris Canonici“ von einem statischen, punktuell den Eheabschluß betreffenden Sakramentenbegriff ausgeht. Sakrament scheint eben nicht die Gemeinschaft des ganzen Lebens bzw. das Eheband zu sein, sondern der Ehevertrag* – R. P u z a: *Die Ehe als Sakrament und Vertrag. Zu Geschichte und Gegenwart eines kodifizierten Lehrsatzes* (c. 1055 §§ 1. 2 CIC 1983). ThQ 1987, s. 132.

²¹⁷ Słuszność tego stanowiska podbudowują argumentami m.in. następujący kanoniści: S. A r d i t o: *La normativa sul matrimonio: spirito conciliare e precipue novità*. In: *La normativa del nuovo Codice*. Ed. E. C a p p e l l i n i. Brescia 1983, s. 229–233; W. A y m a n s: *Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. AKKR 1978, s. 426–431; G. B a l d a n z a: *Il matrimonio come Sacramento permanente*. In: *Realtà e valori del sacramento...*, s. 81–102; P. A. B o n n e t: *Essenza...*, s. 134–138; C. B u r k e: *Marriage as a sacrament of sanctification*. „Annales theologici” 1995, s. 73–76; J. F. C a s t a ñ o: *Il sacramento del matrimonio*. Vol. 1. Roma 1991, s. 21–25; E. C o r e c c o: *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*. In: *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*. Vol. 1. Milano 1984, s. 397, 400–409; S. G h e r r o: *Sulla sacramentalità del matrimonio („in fieri” e „in facto”)*. IusEcc 1995, s. 573–578; Z. G r o c h o l e w s k i: *Sakrament małżeństwa...*, s. 175–200; T. R i n c ó n P é r e z: *El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico*. Pamplona 1997, s. 459–468; B. W. Z u b e r t: *Consensus sacramentalis facit nuptias*. W: *Przymierze małżeńskie*. Red. W. G ó r a l s k i, R. S z t y c h m i l e r. Lublin 1993, s. 7–30.

²¹⁸ J a n P a w e ł II: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”. Przemówienie do członków Trybunały Roty Rzymskiej [30 I 2003]. OsRomPol 2003, nr 4, s. 47–48, n. 2.

2.3.1. Sakramentalność Kościoła a sakrament małżeństwa

„Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”²¹⁹. Kiedy z perspektywy minionego czasu wracamy dziś do kwestii znaczenia niniejszego zdania z *Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”* dla współczesnej eklezjologii²²⁰, trudno przeoczyć fakt, że po-niekąd całe późniejsze magisterium papieskie, a w szczególności nauczanie Jana Pawła II zaświadcza o doniosłości wypowiedzi ojców Soboru. Dość powiedzieć, że właśnie papieżowi Wojtyłe zawdzięczamy dojrzałą – na miarę wyzwań współczesności – syntezę chrystologiczno-eklezyjalnych i zarazem *par excellence* personalistycznych kryteriów leżących u podstaw idei sakramentalności Kościoła.

Okazją ku temu, by na kanwie tekstu z Listu do Efezjan 5, 21–33 wyłożyć naukę o *magnum mysterium* – ostatecznym wypełnieniu się Tajemnicy odwiecznej ukrytej w Bogu²²¹, był cykl środowych katechez Jana Pawła II poświęcony małżeństwu i rodzinie, zwłaszcza jego ostatnia część zatytułowana *Sakrament*²²². Nie trzeba przekonywać, że hermeneutyczny wysiłek odczytania „wielkiej karty” chrześcijańskiego małżeństwa²²³ ze wszech miar się opłacił. Doprowadził wszak autora do pełniejszego ukazania podstaw autoświadomości Kościoła (fundamentu całej eklezjologii)²²⁴.

Jan Paweł II odsłania je stopniowo, odwołując się do przesłanek implikowanych „teologią ciała”²²⁵. Celowe wydaje się tu przypomnienie głównych tez papieskiego dyskursu: sakrament jako znak widzialny rzeczywistości niewidzialnej musi „spotkać się” z widzialnością świata i człowieka. „Ciało” zatem – widzialny znak rzeczywistości duchowej,

²¹⁹ KK, n. 1.

²²⁰ K. R a h n e r: *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*. In: I d e m: *Schriften zur Theologie*. Bd. 10. Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, s. 424.

²²¹ Przypomnijmy, termin *magnum mysterium* (*mystērion*) wyraża odwieczny Boży plan zbawienia, którego ostatecznym urzeczywistnieniem jest trwałe i nierozzerwalne zjednoczenie Chrystusa z Kościołem – zob. H. S c h l i e r: *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1965⁵, s. 262–263; J. G n i l k a: *Der Epheserbrief*. Freiburg–Basel–Wien 1990⁴, s. 288–289.

²²² Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4...

²²³ Por. J. K u d a s i e w i c z: *Chrześcijańskie małżeństwo „wielką tajemnicą”* (Ef 5, 21–33). W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 175–197.

²²⁴ „Wydaje się, że słowa Listu do Efezjan wystarczająco uzasadniają to, co czytamy na samym początku *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, »że (mianowicie) Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego« (KK 1)” – Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 39–40; por. U. B a u m a n n: *Die Ehe – ein Sakrament?* Zürich 1988, s. 166–167.

²²⁵ Zob. pkt 1.2.

transcendentnej i Boskiej – wchodzi w ontyczną strukturę sakramentu²²⁶. Tak oto wprost i jednoznacznie ujawnia się, konstytutywny dla całego porządku sakramentalnego, moment Wcielenia Syna Bożego. To w Chrystusie – któremu w pełni przysługuje miano Prasakramentu²²⁷ – odwiecznie ukryta w Bogu Tajemnica stała się widzialną. Właśnie w owej „widzialności Niewidzialnego”, tj. w historycznym wydarzeniu Chrystusa i Kościoła, Bóg udziela się człowiekowi w swej transcendentnej prawdzie i miłości. Tym samym, nierozdzielna jedność Mistycznego Ciała z Chrystusem – Jego Głową, stanowi ostateczne objawienie i urzeczywistnienie *mysterium magnum*. W samym zaś centrum owej Tajemnicy bytuje Odkupiciel. W Nim ludzkość została napełniona „wszelkim błogosławieństwem duchowym”, „wybrana przed założeniem świata” oraz przeznaczona do przybrania za synów; w Nim zostało objawione i dopełnione dzieło Bożej Miłości²²⁸.

W chrystocentrycznym punkcie węzłowym zbiegają się dwie linie przewodnie całego Listu do Efezjan: pierwsza – o *mysterium (sacramentum) Christi*, tj. urzeczywistniającym się w Kościele Bożym planie zbawienia człowieka; druga – o chrześcijańskim powołaniu „poszczególnych wyznawców i wspólnot”, powołaniu, które jako „sakramentalna” forma życia *in Christo*, jest radykalnie wpisane w owo zbawcze misterium²²⁹. Jak widać, teologia sakramentu zawarta w „klasycznej” perykopie (Ef 5, 21–33) doskonale sprzęga z sobą nie tylko elementy: chrystologiczne i eklezjologiczne, ale także mocno uwypukla aspekt osobowy. Prawda tu proklamowana, jeśli odwołać się do znanego fragmentu *Konstytucji „Gaudium et spes”*, objawia „człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”²³⁰.

Wskazane nowotestamentowe *locus theologicus*, jak i cała tradycja biblijno-patrystyczna w pełni upoważniają Jana Pawła II do posługiwania się szerszym (analogicznym), acz podstawowym znaczeniem słowa „sakrament”²³¹. Trzeba bowiem pamiętać, że wedle przyjętej scholastycznej teorii „hylemorficznej” termin ten – w znaczeniu ścisłym – wskazuje na

²²⁶ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 23.

²²⁷ W tym miejscu warto przypomnieć, że wielki teolog XX wieku K. Rahner identyfikuje Misterium Wcielenia jako „praformę sakramentu” (*Urform des Sakraments*), a samego Chrystusa nazywa „Prasakramentem” (*Ursakrament*) – K. R a h n e r: *Kirche und Sakramente*. Freiburg 1960, s. 14; I d e m: *Die Ehe als Sakrament*. In: I d e m: *Schriften zur Theologie*. Bd. 8. Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 530.

²²⁸ Por. Ef 1, 3–6; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 41–42.

²²⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 25.

²³⁰ KDK, n. 22; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 23.

²³¹ W tym też znaczeniu mówi papież o „sakramencie Stworzenia” i „sakramencie Odkupienia” – zob. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 48–57.

„siedem sakramentów Kościoła”, czyli „na ustanowione przez Chrystusa i wypełniane przez Kościół znaki wyrażające łaskę udzieloną przez Boga osobie przyjmującej dany sakrament. W tym znaczeniu każdy z siedmiu sakramentów posiada charakter określonej czynności liturgicznej ukonstytuowanej przez słowa (forma) i specyficzną materię sakramentalną”²³². Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że skoro za sprawą owych „znaków skutecznych” łaska staje się udziałem człowieka — tzn. dokonuje się w nim odwieczne dzieło zamierzone przez Boga i objawione do końca w Jezusie Chrystusie²³³ — oczywisty jest nierozzerwalny związek poszczególnych *sacramenta fidei*²³⁴ z sakramentalnością samego Kościoła. Jan Paweł II mówi wprost: sakramentalność Kościoła stanowi źródło „siedmiu sakramentów”; i odwrotnie: „sakramentalność Kościoła konstituuje się poprzez wszystkie sakramenty, poprzez które spełnia on swoją misję uświęcającą”²³⁵.

W tym właśnie kontekście papież precyzuje kluczową dla magisterium *de sacramento matrimonii* teologiczną prawdę, że „sakramentalność Kościoła pozostaje w szczególnym stosunku do małżeństwa: sakramentu najpierwotniejszego”²³⁶. Wszak można mówić o dwojakim odniesieniu tego ostatniego do nowej ekonomii sakramentalnej, ukonstytuowanej na fundamencie Chrystusowego dzieła Odkupienia. Z jednej strony małżeństwo, w którym mężczyzna i kobieta przez wzajemny dar osób stają się „jednym ciałem”²³⁷, dzięki „widzialnej” strukturze męskości i kobiecości, stanowi znak rzeczywistości niewidzialnej: odwiecznie ukrytej w Bogu Tajemnicy²³⁸. Jako takie zaś, jest nie tylko centralnym punktem „sakramentu Stworzenia”²³⁹, ale także figurą-wzorcem dla całej nowej ekonomii zbawczej (sakramentalnej). Z drugiej strony Chrystus odwołujący się do „początku”²⁴⁰ przekracza ów „wymiar wzorczy” i czyni małżeństwo integralną częścią nowego porządku „zbawczych znaków”²⁴¹.

²³² Ibidem, s. 56.

²³³ Por. ibidem, s. 23.

²³⁴ KL, n. 59.

²³⁵ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 40.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Rdz 2, 24.

²³⁸ Por. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

²³⁹ Ibidem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 51.

²⁴⁰ Mt 19, 3–9.

²⁴¹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 55. Papież podkreśla, że „sakrament odkupienia” przyobleka się niejako „w figurę i kształt najpierwotniejszego sakramentu”. W ten sposób także zostaje uwypuklona jedność obu porządków (stworzenia i odkupienia) oraz ciągłość urzeczywistniania się owej „tajemnicy ukrytej w Bogu” — ibidem, s. 52.

Zastosowana w egzegezie przywołanej perykopy z Listu do Efezjan²⁴² oryginalna fenomenologiczno-teologiczna hermeneutyka dała w efekcie Janowi Pawłowi asumpt do sformułowania ważnej tezy. Otóż jego zdaniem, „podstawą rozumienia małżeństwa w samej jego istocie jest oblubieńczy stosunek Chrystusa do Kościoła”²⁴³. Nie dziwi zatem, iż nauczając o „siódmym sakramencie” na kanwie analizowanej „wielkiej Pawłowej analogii”²⁴⁴, papież mocno wypukla chrystocentryczny fundament „spotkania się” tajemnicy Boga (*mysterium Christi et Ecclesiae*) z esencjalnym jądrem chrześcijańskiego małżeństwa.

Sens niniejszego magisterialnego przesłania – zbieżny z rezultatami badań współczesnej teologii – jest aż nadto czytelny. Relację pomiędzy ochrzczonymi małżonkami: mężem i żoną, należy wyjaśniać *per analogiam* wedle wzorcowego układu odniesień: Chrystus – Kościół²⁴⁵. Przez ukazanie bowiem tajemnicy jedności między Boskim Oblubieńcem i Oblubienicą zastosowana w Liście do Efezjan analogia odsłania istotną prawdę sakramentalnego związku małżeńskiego. W sakramencie tym mianowicie znajduje swe „wcielenie” – na miarę otwarcia się ludzkich oblubieńców – ta sama Miłość, którą Oblubieniec obdarza Kościół – swą Oblubienicę. Słowem, w sakramentalnym małżeństwie objawia się (i urzeczywistnia) owa *Caritas*, która buduje kościelną *Communio* – miłosne zjednoczenie Boga z ludźmi w Jezusie Chrystusie²⁴⁶.

²⁴² Zgłębiając podstawy sakramentalności małżeństwa, papież odnosi się przede wszystkim do fragmentu Ef 5, 22–25: „Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła: On – Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim. Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”.

²⁴³ Jan Paweł II: *Męczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 30.

²⁴⁴ „Czytamy: »Żony niech będą poddane swym mężom, jak Panu...« – pierwszy człon analogii; »Mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła« – człon drugi, który stanowi wyjaśnienie i uzasadnienie pierwszego. »Jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom...« – ukazany poprzednio stosunek Chrystusa do Kościoła obecnie zostaje wyrażony jako stosunek Kościoła do Chrystusa, w czym zawiera się dalszy człon analogii. Wreszcie »Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie...« – ostatni człon analogii” – ibidem, s. 28.

²⁴⁵ Jak już wcześniej sygnalizowano, papież ukazuje jednocześnie działanie wspomnianej analogii w odwrotnym kierunku. Zgodnie z zamysłem autora Listu do Efezjan, oblubieńczy związek mężczyzny i kobiety w małżeństwie służy mianowicie zrozumieniu istoty związku Chrystusa z Kościołem – ibidem, s. 29–30.

²⁴⁶ Zob. FC, n. 12–13. Por. K. Rahner: *Die Ehe...*, s. 530–532; W. Kasper: *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977, s. 40.

2.3.2. Chrzest a sakrament małżeństwa

Jan Paweł II rysuje, utrzymaną w duchu *par excellence* eklezjologicznym (i tym samym chrystocentrycznym), pogłębioną teologię sakramentu małżeństwa przez odniesienie się – w ślad za autorem Listu do Efezjan – do chrztu i Eucharystii. Papież stwierdza najpierw w ramach „wielkiej analogii Pawłowej” oprócz analogii „zasadniczej” (Chrystus – Kościół z jednej strony, a z drugiej małżonkowie: mężczyzna – kobieta), analogię „dodatkową”. Na analogię głowy i ciała, bo o nią tu chodzi, naprowadza *passus* Ef 5, 32, w którym czytamy, że „mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła: On – Zbawca Ciała”. W tym miejscu uwagę przykuwa przede wszystkim pierwszy (logicznie) człon analogii²⁴⁷. Syn Boży, posłuszny Ojcu aż do śmierci krzyżowej²⁴⁸, jako Zbawca Kościoła staje się jego Głową. Doniosłość tej konstatacji podkreśla katecheza papieska: „Kościół właśnie jest owym Ciałem, które – ponieważ jest poddane Chrystusowi jako Głowie we wszystkim – otrzymuje od Niego to wszystko, przez co staje się i jest Jego Ciałem: całe zbawienie, które jest darem Chrystusowego oddania się aż do końca [...]. Owo »oddanie się« Ojcu przez posłuszeństwo, aż do śmierci jest wedle Listu do Efezjan równocześnie »wydaniem siebie za Kościół«. [...] W tym wyrażeniu miłość odkupieńcza przechodzi niejako w miłość oblubieńczą: Chrystus, wydając siebie za Kościół, tym samym czynem odkupieńczym związał się raz na zawsze z Kościołem, jak oblubieniec z oblubienicą, małżonek z małżonką, oddając Kościołowi siebie poprzez wszystko, co zawarło się raz na zawsze w tym Jego Chrystusowym – »wydaniu siebie za Kościół«”²⁴⁹.

Analogia niniejsza, odsłaniając samą istotę Kościoła oraz najgłębszą substancję jego egzystencji, ukazuje zarazem sposób, w jaki dar zbawienia przenika i kształtuje całą sakramentalną strukturę Mistycznego Ciała Chrystusa. Fundamentalne znaczenie miłosnej więzi odkupieńczo-oblubieńczej w relacji: „Głowa – Ciało”, pieczętują wielokrotnie przywoływane przez papieża słowa Listu do Efezjan: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”²⁵⁰.

We wnikliwej analizie papieskiej nie mogła ująć uwagi swoista dialektyka „jednopodmiotowości” i „dwupodmiotowości” w obu wymienionych

²⁴⁷ Do drugiego członu analogii wrócimy później. Wszelako wypada już teraz zaznaczyć, że autor Listu do Efezjan wyjaśnia poddanie żony mężowi jako głowie poddaniem wzajemnym „w bojaźni Chrystusowej” – Ef 5, 21; zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 26–28.

²⁴⁸ Flp 2, 8.

²⁴⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 30–31.

²⁵⁰ Ef 5, 25; zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 28–34.

analogiach. Zwłaszcza ta ostatnia (analogia: „głowa” – „ciało”) – zdaniem Jana Pawła II – wyraźnie sygnalizuje, że „w obrębie całego tekstu Ef 5, 21–33 mamy do czynienia z dwoma różnymi podmiotami, które mocą szczególnego odniesienia stają się poniekąd jednym podmiotem: głowa wraz z ciałem tworzy jeden podmiot (w znaczeniu fizycznym i metafizycznym) [...]. Nie ulega wątpliwości, że Chrystus jest innym podmiotem niż Kościół, a jednak mocą szczególnego odniesienia łączy się z nim jakby w organicznej jedności głowy i ciała: Kościół tak bardzo, tak zasadniczo, jest sobą przez Chrystusa, że można go nazwać tak, jak to czyni apostoł Paweł: Ciałem Chrystusa (mistycznym)”²⁵¹. Paralelnie, to samo dialektyczne napięcie odnosimy do analogii głowy i ciała w małżeństwie, analogii, która kulminuje w obrazie „jednego ciała”²⁵². Wszelako – jak zauważa papież – obraz ten żadną miarą nie przesłania odrębności dwóch podmiotów osobowych: mężczyzny i kobiety (męża i żony), świadomie stanowiących o swym małżeńskim zjednoczeniu²⁵³, wręcz przeciwnie – uwypukla ową dwupodmiotowość leżącą u podstaw *una caro*²⁵⁴.

Właściwie odczytana, „mowa ciała” determinuje w pełni personalistyczne rozumienie owej „jedności dwojga” małżonków. Chodzi zatem nie o jedność w znaczeniu ontycznym, ale jedność przez miłość, czyli jedność w znaczeniu moralnym²⁵⁵. Jeśli natomiast przejść z płaszczyzny teologicznej antropologii na płaszczyznę sakramentologii, wypada za ojcem św. zauważyć, iż objawiona i „historycznie” urzeczywistniona przez Chrystusa, odwiecznie ukryta w Bogu Tajemnica oznacza całkowity i nieodwracalny dar Syna Bożego, dar, który dociera do człowieka „równocześnie w wymiarze osobowym i wspólnotowym”²⁵⁶.

Myśl ta, o profilu *stricte* eklezjologicznym, doskonale współbrzmi z proklamowanymi w tej części „klasycznego tekstu” Listu do Efezjan słowami: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo”²⁵⁷. Przytoczony fragment niedwuznacznie wskazuje na chrzest, który – jak naucza Jan Paweł II – jest pierwszym i podstawowym owocem Chrystusowego wydania się za Kościół, sakramentem udostępniającym obecną w owej odkupieńczo-obłubieńczej

²⁵¹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 32.

²⁵² Rdz 2, 24; Ef 5, 31.

²⁵³ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 31.

²⁵⁴ „Łatwo zauważyć, że w tej części tekstu Ef 5, 21–33 wyraźnie »przeważa« dwupodmiotowość: zostaje ona uwypuklona zarówno w odniesieniu Chrystus – Kościół, jak oczywiście także w odniesieniu małżonek – małżonka” – ibidem, s. 33.

²⁵⁵ Por. ibidem, s. 107.

²⁵⁶ Por. ibidem, s. 46.

²⁵⁷ Ef 5, 25–26.

Miłości moc uświęcenia²⁵⁸. Znaczenie tego stwierdzenia z punktu widzenia sakramentologii (w tym: teologii sakramentu małżeństwa) jest nie do przecenienia. Wszak rzuca ono światło na sposób, w jaki wspomniana „dwupodmiotowość” (osoby małżonków) wyprzedza „jednopodmiotowość” (małżeńską *communio personarum*), oraz – inaczej rzecz ujmując – daje pełniejszą odpowiedź na pytanie, jakie teologiczne przesłanki decydują, że wymiar osobowy w sakramentalnym małżeństwie tkwi u podstaw wymiaru wspólnotowego.

Skoro przyjmowany w Kościele „sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego” staje się udziałem jednostkowego podmiotu (*persona humana*), to – za papieżem Janem Pawłem II – wypada podkreślić, że już przez chrzest mężczyzna i kobieta doznają odkupieńczej miłości Chrystusa tudzież otrzymują w darze pełnoprawne uczestnictwo w „Jego miłości oblubieńczej do Kościoła”²⁵⁹. Innymi słowy, konstytuująca (kreująca) jedność Ciała Mistycznego, „relacja małżeńska” z Chrystusem już wówczas staje się udziałem osób – przyszłych „oblubieńców” chrześcijańskiego małżeństwa²⁶⁰.

Doktrynalna prawda, że sakrament małżeństwa realizuje się na fundamencie chrztu świętego, znalazła pełny wyraz w adhortacji *Familiaris consortio*. Niosąc z sobą teologiczny „stygmat” myśli „wielkiej analogii Pawłowej”²⁶¹, ten ważny dokument papieskiego magisterium *de matrimonio* naucza, że mężczyzna i kobieta na mocy owego pierwszego *sacramentum Ecclesiae*, jakim jest chrzest, „są już rzeczywiście włączeni” w misterium komunii Chrystusa z Kościołem²⁶². Wszak w centrum tajemnicy „przybrania za synów”²⁶³ staje Odkupiciel-Boski Oblubieniec, który

²⁵⁸ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 33. Eklezjologiczny horyzont powołanego komentarza do cytowanych słów Listu do Efezjan szczególnie podkreśla następujący fragment papieskiej katechezy: „Chodzi tu niewątpliwie o sakrament chrztu, tak jak z ustanowienia Chrystusa bywa on od początku udzielany tym, którzy się nawracają. Słowa przytoczone ukazują bardzo plastycznie, jak swe istotne znaczenie i moc sakramentalną czerpie chrzest z owej oblubieńczej miłości Odkupiciela, poprzez którą konstytuuje się przede wszystkim sakramentalność samego Kościoła: »sacramentum magnum«” – ibidem, s. 57.

²⁵⁹ Ibidem, s. 33.

²⁶⁰ Por. E. Schillebeeckx: *Le mariage est un sacrament*. Bruxelles 1961, s. 34. Nie inaczej wygląda sytuacja, gdy sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego przyjmują małżonkowie dopiero po zawarciu małżeństwa. Jak to zostało przypomniane w niedawnym papieskim *Przemówieniu do Roty Rzymskiej* z 2003 roku: „Kościół katolicki zawsze uznawał małżeństwa między nie ochrzczonymi, które stają się sakramentem poprzez chrzest małżonków” – Jan Paweł II: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”..., s. 49, n. 8.

²⁶¹ Por. J. Grzeskowiak: *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostoelskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*. W: *Małżeństwo i rodzina...*, s. 74–77.

²⁶² FC, n. 68; por. FC, n. 13.

²⁶³ Zob. Ef 1, 3–10.

„przez swoją Krew” pozostaje Źródłem wszelkiego obdarowania („według bogactwa Jego łaski”), ale jednocześnie On sam jest Darem – „daje siebie Kościołowi jako swej Oblubienicy”²⁶⁴.

Takie właśnie, jednoznacznie eklezjalne konotacje kryją w sobie liczne nawiązania, jakie czyni Jan Paweł II do wydarzenia chrztu świętego. Owo określone przez niezniszczalny „charakter sakramentalny” wydarzenie łaski, oznaczające dla chrześcijanina nowe „życie w Chrystusie” (w sensie ontycznym i egzystencjalnym), jawi się w nauce papieskiej jako swoisty „korzeń” *sacramentum matrimonii*²⁶⁵. Wedle tegoż magisterium sakrament małżeństwa stanowi „kontynuację chrztu z wody i Ducha”²⁶⁶, „podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu”²⁶⁷, na nowo „nakłada obowiązek wszczepiony na chrzcie świętym”²⁶⁸. Dlatego powołaniem chrześcijańskiego małżeństwa (i rodziny) jest konsekwentne trwanie „w prawie łaski i świętości chrzcielnej, odnowionej w sakramencie małżeństwa”²⁶⁹. Należy však podkreślić, iż powołanie to przekracza indywidualno-soteriologiczny związek z Chrystusem. „Pierwszym [bowiem] i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza”²⁷⁰. Tak więc mężczyzna i kobieta (mąż i żona), zawierając na fundamencie chrztu i żywej wiary²⁷¹ małżeństwo w Panu²⁷² – zarówno w wymiarze ontologicznym, jak i osobowo-egzystencjalnym (dialogowo-dynamicznym) – realizują sakramentalną *unitas et communio Ecclesiae*.

Swoistą reasumpcją papieskiego magisterium o istocie relacji: sakrament chrztu – sakrament małżeństwa są przywoływane już słowa Jana

²⁶⁴ Por. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 40–42.

²⁶⁵ Por. J. Grzeskowiak: *Sakramentalność małżeństwa...*, s. 74–75.

²⁶⁶ FC, n. 63.

²⁶⁷ FC, n. 56.

²⁶⁸ FC, n. 54.

²⁶⁹ FC, n. 58.

²⁷⁰ FC, n. 13.

²⁷¹ FC, n. 7. Należy wszelako pamiętać, że „wśród sakramentów małżeństwo ma tę cechę wyróżniającą je od innych, że jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii stworzenia, [...] przymierzem małżeńskim, które zostało ustanowione przez Stwórcę od »początku«. Zatem podjęta przez mężczyznę i kobietę decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozdzielnej miłości i wierności bezwarunkowej, zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli w sposób nie całkiem uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski” – FC, n. 68. Konsekwentnie, Jan Paweł II zgodnie z wielowiekową tradycją kanonistyczną naucza, że wiara nie jest warunkiem wymaganym do zawarcia sakramentalnego małżeństwa – zob. Jan Paweł II: *„Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne”...*, s. 35, n. 8.

²⁷² 1 Kor 7, 39.

Pawła II: „Poprzez chrzest mężczyzna i kobieta zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze, w Przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem. Właśnie z racji tego niezniszczalnego włączenia ta głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę (KDK 48) zostaje wywyższona i włączona w miłość oblubieńczą Chrystusa, zostaje wsparta i wzbogacona Jego mocą zbawczą. [...] Poprzez sakramentalny znak ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła”²⁷³.

2.3.3. Eucharystia a sakrament małżeństwa

Istotnym wkładem magisterium papieskiego w rozwój doktryny *de sacramento matrimonii* jest sformułowanie – w nawiązaniu do Pawłowej teologii Mistycznego Ciała Chrystusa oraz do soborowej myśli eklezjologicznej (*ecclesiologia communionis seu ecclesiologia eucharistica*²⁷⁴) – idei „analogii eucharystycznej”²⁷⁵. Nie kto inny, jak właśnie Jan Paweł II jednym z zadań swego pontyfikatu uczynił „odkrycie na nowo i pogłębienie” związku chrześcijańskiego małżeństwa z Eucharystią²⁷⁶. Na wewnętrzną

²⁷³ FC, n. 13.

²⁷⁴ Por. J. Ratzinger: *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*. IKZ Communio 1986, s. 41–46. Fundamentalne znaczenie chrztu i Eucharystii w budowaniu sakramentalnej, dynamicznej rzeczywistości *communio Ecclesiae* zawarłi ojcowie Soboru w *Konstytucji „Lumen gentium”*. Czytamy m.in.: „Syn Boży w naturze człowieczej z Nim zjednoczonej, zwyciężając śmierć przez śmierć i zmartwychwstanie swoje, odkupił człowieka i przemienił w nowe stworzenie (por. Gal 6, 15; 2 Kor 5, 17). Udzielając bowiem Ducha swego, braci swoich, powołanych ze wszystkich narodów, ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje. W ciele tym życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem. Przez chrzest bowiem upodobniamy się do Chrystusa: »Albowiem w jednym Duchu wszyscy ochrzczeni zostaliśmy w jedno ciało« (1 Kor 12, 13). W tym świętym obrzędzie uprzytarnia się i dokonuje nasze zespolenie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa: »Przez chrzest bowiem zostaliśmy razem z Nim pogrzebani w śmierć«, jeśli zaś »zostaliśmy wszczępieni w podobieństwo śmierci Jego, to i w zmartwychwstanie będziemy« (Rz 6, 4–5). Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą. »Bo wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem, wszyscy, którzy jednego chleba uczestnikami jesteśmy« (1 Kor 10, 17). Tak oto wszyscy stajemy się członkami owego Ciała (por. 1 Kor 12, 27), »a brani z osobna, jesteśmy członkami jedni drugich« (Rz 12, 5). Jak zaś wszystkie członki ciała ludzkiego, choć jest ich wiele, tworzą przecież jedno ciało, tak też i wierni w Chrystusie (por. 1 Kor 12, 12)» – KK, n. 7; zob. też KK, n. 10, 11, 26.

²⁷⁵ Por. U. Bauman: *Die Ehe...*, s. 138.

²⁷⁶ FC, n. 57.

naturę owej relacji naprowadzają m.in. kolejne wersety analizowanego przez papieża „klasycznego” tekstu Listu do Efezjan. Czytamy zatem: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy – A.P.] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała”²⁷⁷. Słowa te w zestawieniu z wcześniejszym wersem: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”²⁷⁸, ujawniają najgłębszy wymiar „wielkiej tajemnicy” – sens i znaczenie sakramentalnego obdarowania w Kościele. Ów sens zawarty jest w odwiecznej Miłości Trójjedynego Boga objawionej w Synu-Boskim Oblubieńcu, który „do końca” umiłował swą Oblubienicę. Z niewyczerpanego źródła tej Miłości, jakim jest Eucharystia, Chrystus „żywi i pielęgnuje” Kościół, karmi go swoim Ciałem, ofiarując mu nieustannie w darze uczestnictwo w życiu trynitarnej Komunii Osób²⁷⁹.

W adhortacji *Familiaris consortio* nazywa papież Eucharystię „samym źródłem” chrześcijańskiego małżeństwa, ponieważ Ofiara Eucharystyczna uobecnia miłosne przymierze Chrystusa z Kościołem, „przypieczętowane Jego krwią na krzyżu”. W tym właśnie misterium Miłości, tj. „w ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie”²⁸⁰.

Do tak zarysowanej idei doktrynalnej wraca ojciec św. w ważnym przemówieniu do członków Equipes Notre Dame w 1982 roku²⁸¹. Ów znakomity papieski wykład dotyczący wspomnianej kwestii, wychodzący poza horyzont indywidualno-soteriologiczny, co więcej, wpisujący się w soborowy kontekst eklezjalno-personalistyczny, nosi znamiona całościowej (integralnej) nauki²⁸². Węzłowym punktem tegoż wystąpienia pozostaje – na nowo odkryta przez Sobór w bogactwie ewokowanych sensów: trynitarne-go, chrystologicznego, personalistycznego, a nade wszystko eklezjologicz-

²⁷⁷ Ef 5, 28–30.

²⁷⁸ Ef 5, 25.

²⁷⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 36, 47, 57; *I d e m*: *Litterae Familiis...*, n. 18, 19; EE, n. 21, 22, 34.

²⁸⁰ FC, n. 57.

²⁸¹ *I d e m*: „Gdybyś znała dar Boży”. Przemówienie do członków ruchu „Equipes Notre-Dame” [23 IX 1982]. OsRomPol 1982, nr 10, s. 21–22.

²⁸² Rangę słów papieskich wygłoszonych w czasie niniejszego przemówienia podnosi niewątpliwie bezpośrednie odwołanie się Jana Pawła II do nakreślonego w *Familiaris consortio* pilnego zadania magisterium Kościoła (i osobiście – własnego pontyfikatu): „W poświęconej rodzinie adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, powstałej w rezultacie Synodu z 1980 r., podkreśliłem konieczność odkrycia i pogłębienia tego związku. Wasza pielgrzymka do Rzymu jest okazją, by poruszyć kilka tematów, których dalsze przebadanie należy do was” – *ibidem*, s. 21, n. 2.

nego – biblijna kategoria „przymierza”²⁸³. Życie i miłość – dar Boga dla mężczyzny i kobiety, kryjący w sobie nieprzeczuwaną głębię łaski²⁸⁴, „od początku” wyraża prawdę Bosko-ludzkiej *mysterium communionis*. Toteż znak oblubieńczego przymierza małżonków w Objawieniu, przede wszystkim zaś w tekstach proroków Starego Testamentu (Izajasza, Jeremiasza, Ozeasa, Ezechiela) jest obrazem Przymierza łączącego Boga z ludźmi²⁸⁵. Burzliwe dzieje wierności Jahwe i niewierności Izraela osiągają wszakże punkt kulminacyjny. Odwieczna tajemnica Przymierza, dotąd ukryta w Bogu, wkracza w fazę swego ostatecznego, historycznego urzeczywistnienia. Jak mówi Jan Paweł II we wspomnianym przemówieniu, oto nadchodzi „pełnia czasu”²⁸⁶ i Słowo, które staje się Ciałem, „zaślubia człowieczeństwo w łonie Maryi Dziewicy”. Chrystus-Oblubieniec „pieczętuje Przymierze krwią swojego krzyża i oddaje swojego Ducha (J 19, 30) Kościołowi, swej Oblubienicy”²⁸⁷.

Kresem owego niezniszczalnego Przymierza jest zatem Kościół – „powszechny sakrament zbawienia”²⁸⁸, umiłowana i płodna Oblubienica, karmiona Najświętszym Ciałem Boskiego Oblubieńca-Odkupiciela²⁸⁹. To właśnie Kościół, rodzący „nowe dzieci aż do końca czasów”, prowadzi ludzkość „przez głoszenie Słowa i przez sakramenty do pełnego życia darem Bożym ofiarowanym w Przymierzu”²⁹⁰. Wśród sakramentów zaś, które – w ujęciu Jana Pawła II – są *in Ecclesia* „miejszem sprawowania i dopełniania Przymierza” – jedyną w swym rodzaju, niezastąpioną rolę odgrywa Eucharystia. Jakkolwiek bowiem jest prawdą, iż „Kościół sprawuje Eucharystię”, to również prawdą jest, że „Eucharystia sprawia Kościół”²⁹¹. Papieskie wyjaśnienie tego wątku doktrynalnego zaskakuje bogactwem teologiczno-personalistycznych konotacji: „Eucharystia udostępnia nam Przymierze – zarazem dar i Tego, który się daje: jako w całej pełni sakrament Przymierza jest ona misterium komunii, jedności, z zachowaniem szacunku do każdego: »Kto spożywa moje ciało, trwa we Mnie, a Ja w nim« (J 6, 56). »Tak jak [...] Ja żyję przez Ojca, tak ten, kto spożywa moje ciało, będzie żył przeze Mnie« (J 6, 57). Eucharystia objawia komunię Ojca i Syna w Duchu, wprowadzając w tę komunię wier-

²⁸³ N. L o h f i n k: *Der Begriff „Bund” in der biblischen Theologie*. ThPh 1991, s. 161–176.

²⁸⁴ Por. Ef 3, 18–19.

²⁸⁵ Zob. J a n P a w e ł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 42–46, 72–76; por. też FC, n. 12.

²⁸⁶ Ga 4, 4.

²⁸⁷ J a n P a w e ł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 1.

²⁸⁸ Por. KK, n. 1, 48; KDK, n. 42, 45.

²⁸⁹ Por. Ef 5, 29–30.

²⁹⁰ J a n P a w e ł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 1.

²⁹¹ Ibidem, s. 21–22, n. 2, 5.

nych, którzy w ten sposób wchodzą w komunię pomiędzy sobą (1 Kor 10, 17). Poprzez Ciało Chrystusa zmartwychwstałego dokonuje się zespolenie – komunია w Duchu: »Kto jednoczy się z Panem, jest z Nim jednym duchem« (1 Kor 6, 17)”²⁹².

W taką właśnie perspektywę „eucharystycznej eklezjologii”, skoncentrowaną wokół doniosłych teologicznie pojęć „przymierze” i „komunia”, wpisuje się papieska nauka o *sacramentum matrimonii*. Od razu też stają się czytelne podstawowe przesłanki analogii: Eucharystia – chrześcijańskie małżeństwo. „Czyż sakrament małżeństwa nie urzeczywistnia również zespolenia (komunii), w którym jedność w ciele prowadzi do komunii ducha?”²⁹³ – pyta retorycznie papież. Wszak małżeńska *communio personarum*, zapoczątkowana wzajemnym darem osób mężczyzny i kobiety, mocą sakramentu otwiera się – przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie – na radykalny charakter łaski, aż po „uczestnictwo w Boskiej naturze”²⁹⁴, aż po „trwałe odniesienie” do trynitarniej Komunii Osób Boskich²⁹⁵. Partycypując poniekąd już teraz – na mocy Przymierza (daru Chrystusowego) – w Boskiej *Communio*, małżonkowie chrześcijańscy mogą budować swoją komunię małżeńską.

Immanentną zasadą wspomnianej analogii (Eucharystia – sakrament małżeństwa) jest Miłość (*Caritas*). Nad tą prawdą Jan Paweł II pochyla się ze szczególną pieczołowitością. „Dopełnienie Przymierza w Eucharystii – mówi papież – znajduje odbicie w przymierzu małżeńskim. [...] Przymierze nie tylko inspiruje życie pary małżeńskiej, ale dopełnia się w niej w tym sensie, że rozwija swą własną energię w życiu małżonków: »kształtuje« od wewnątrz ich miłość; miłują się oni nie tylko tak, jak Chrystus miłował, lecz również w tajemniczy sposób miłością samego Chrystusa”²⁹⁶. Tak oto głęboki sens otrzymują zarówno początkowe, jak i końcowe fragmenty „klasycznego” tekstu Ef 5, 21–33²⁹⁷. Słowa te, które Jan Paweł II sprowadza do początkowego wersu (niejako „wspólnego mianownika”): „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej”, wyrażają istotną prawdę sakramentu małżeństwa. Otóż, odpowiadające chrześcijańskiemu powołaniu „w tajemnicy Chrystusa” wzajemne odniesienie męż-

²⁹² Ibidem, s. 21, n. 2.

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Por. 2 P 1, 4; zob. J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 47.

²⁹⁵ Por. I d e m: *Litterae Familiis...*, n. 8.

²⁹⁶ I d e m: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2; por. FC, n. 13.

²⁹⁷ Chodzi o niełatwe w egzegezie wiersze 21–24 oraz 28 i 33: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej. Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus Głową Kościoła: On Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim. [...] Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało [...]. W końcu więc niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę, jak siebie samego. A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża”.

czynny i kobiety (męża i żony) radykalnie wpływa z ich obopólnego odniesienia do Odkupiciela i Jego Ofiary. Nie należy bowiem zapominać, że małżeństwo podlega logice Chrystusowego Krzyża, który – związany często z bólem i cierpieniem – wymaga od małżonków wiele wysiłku i poświęcenia²⁹⁸. Innymi słowy, ludzka miłość mężczyzny i kobiety (męża i żony) zderzona z rzeczywistością grzechu potrzebuje zbawienia. Skoro zaś powołaniem chrześcijańskich małżonków jest przeżywanie *caritas* Zbawiciela ofiarującego się na krzyżu²⁹⁹, to służy temu niewątpliwie ich częste wspólne uczestnictwo w Eucharystii – najlepszy „sposób życia Przymierzem”³⁰⁰. Dopiero wtedy – jak uczy Jan Paweł II – *Mysterium Christi*, przenikając przez świętą *pietas* („bojaźń Chrystusową”) do serc ochrzczonych małżonków, rodzi jako owoc ich „wzajemne poddanie”. Boska *Caritas* sprawia, że żona poddana jest swemu mężowi, ponieważ jest poddana Panu – podobnie jak mąż poddany jest żonie³⁰¹. Tak oto małżeńska *communio personarum* urzeczywistnia się we wzajemnym oddaniu osób, które jednocześnie jest ich wzajemnym poddaniem. W ostateczności zaś owo sakramentalne przymierze, w którym mąż i żona „wzajemnie się sobie oddają i przyjmują”³⁰² – oparte na ich poddaniu Chrystusowi (na wzór poddania Kościoła) – realizuje się dzięki „doznawaniu Jego Miłości”³⁰³.

Dar nowej komunii, a wraz z nią całe bogactwo dynamizmu miłości w przymierzu małżeńskim, jest dziełem Ducha Świętego, udzielonego małżonkom podczas uroczystości sakramentalnej³⁰⁴. Tu również Jan Paweł II dostrzega istotne paralele dookreślające niniejszą analogię. W czasie mszy św. Duch Pański przez posługę kapłana „przemienia chleb i wino w Ciało i Krew Pana”, a dzięki sakramentowi małżeństwa tenże Duch „może czynić z miłości małżeńskiej miłość samego Pana”. *In Spiritu Sancto* bowiem małżonkowie zdolni są kochać „nowym sercem przyrzeczone przez Nowe Przymierze”³⁰⁵. Kontynuując ten wątek, papież dobitnie akcentuje, iż *amor coniugalis* przekształcona przez Ducha Świętego nie jest już zwykłą miłością. Oparta bowiem na owym trwałym fundamencie Przymierza, jakim jest wierność Boga³⁰⁶, miłość ta nie tylko „nigdy się nie kończy”³⁰⁷, ale buduje wieczność, czyli „prowadzi od przy-

²⁹⁸ Por. I d e m: „*Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne*”..., s. 35, n. 6.

²⁹⁹ Por. FC, n. 13.

³⁰⁰ I d e m: „*Gdybyś znała dar Boży*”..., s. 21, n. 3.

³⁰¹ Por. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 26–27.

³⁰² KDK, n. 48.

³⁰³ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 35.

³⁰⁴ Por. FC, n. 19.

³⁰⁵ I d e m: „*Gdybyś znała dar Boży*”..., s. 21, n. 2; por. FC, n. 20.

³⁰⁶ Por. I d e m: „*Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego*”..., s. 49, n. 5.

³⁰⁷ 1 Kor 7, 31.

mierza małżeńskiego do Przymierza Bożego i od obrazu do jego Pierwowzoru”³⁰⁸.

Wyraźnie widać, że efekt wnikliwie prowadzonego dyskursu papieskiego w pełni potwierdza intuicje tych dawniejszych i współczesnych autorów (teologów i kanonistów), którzy odwołując się bezpośrednio do analogii: Eucharystia — sakrament małżeństwa, wyprowadzają wniosek o *par excellence* sakramentalnym charakterze małżeństwa *in facto esse*, tj. małżeństwa w jego trwaniu³⁰⁹.

W swej koncepcji „analogii eucharystycznej” Jan Paweł II idzie jednak jeszcze dalej. Duch Miłości działający zarówno podczas liturgii Najświętszej Ofiary, jak i liturgii *sacramentum matrimonii* jest przecież Duchem Kościoła. Tak jak „eucharystyczne Ciało Chrystusa buduje Jego Ciało Mistyczne”³¹⁰, ponieważ Eucharystia za sprawą Ducha Chrystusowego daje wiernym i całemu Kościołowi Życie³¹¹, tak też małżeństwo (rodzina) jest „miejscem” przygotowanym przez Boga, gdzie „rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi, aby lud Boży trwał przez wieki”³¹². Ukazanie

³⁰⁸ Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 22, n. 6. „Eucharystia zapowiada i przygotowuje powrót Pana i ostateczne dopełnienie Przymierza. Eucharystia jest pokarmem na drogę: przygotowuje czasy, w których ona sama nie będzie już potrzebna, ponieważ »ujrzymy Go takim, jakim jest« (1 J 3, 2). [...] Ta perspektywa eschatologiczna ma swe odbicie również w małżeństwie” — ibidem.

³⁰⁹ Twórcą tak rozumianej analogii: Eucharystia — sakrament małżeństwa, jest R. Bellarmin, wedle którego: *Coniugii Sacramentum duobus modis considerari potest: uno modo, dum fit; altero modo, dum permanet postquam factum est. Est enim matrimonium simile Eucharistiae, quae non solum dum fit, sed etiam dum permanet, sacramentum est: dum enim coniuges vivunt, semper eorum societas sacramentum est Christi et Ecclesiae* — R. Bellarmin: *De controversiis*. Venetiis 1721, Tit. 3: *De matrimonio*, contr. 2, c. 6. Podobne stanowisko zajmuje T. Sánchez, wedle którego: [...] *quod sicut sacramentum Eucharistiae est sacramentum non tantum dum est in fieri, sed etiam dum est in facto* [...] *sic sacramentum matrimonii est sacramentum dum est in fieri* [...] *et etiam sacramentum postquam factum permanet* — T. Sánchez: *De sancto matrimonii sacramento*. Venetiis 1614, lib. II, disp. 5, n. 7. Naukę Bellarmina potwierdził swym autorytetem papież Pius XI w encyklice *Casti Connubii*, gdzie powołany cytat poprzedza ważna konstatacja dotycząca małżonków: *Meminerint assidue, se ad sui status officia et dignitatem peculiari veluti consecratos et roboratos esse Sacramento, cuius efficax virtus, quamquam characterem non imprimit, perpetuo tamen perseverat* — Pius XI: *Litterae encyclicae „Casti connubii”* [31 XII 1930]. AAS 1930, s. 583.

³¹⁰ Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 22, n. 5.

³¹¹ Por. J 6, 53–58.

³¹² KK, n. 11; por. Jan Paweł II: „Eucharystia a rodzina chrześcijańska”. Orędzie Ojca Świętego do Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Nairobi [15 VIII 1984]. OsRomPol 1984, nr 8, s. 6, n. 2. Wypada zauważyć, że cytowane tu papieskie orędzie do uczestników Kongresu Eucharystycznego w Nairobi (1984), obok n. 57 adhortacji *Familia-ris consortio* (1981) oraz prezentowanego przemówienia do członków Equipes Notre Dame

w planie eklezjologicznym owego „najgłębszego związku” sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej z „pierwszą i żywotną komórką” Kościoła³¹³ prowadzi do istotnych uściśleń. Otóż za niepodważalny należy uznać fakt, że konstytutywny akt przymierza małżeńskiego (konsens małżeński) ochrzczonych: mężczyzny i kobiety, jest — *in Spiritu Sancto* — „aktem eklezjalnym”, powołującym do życia rzeczywistość sakramentalną: „Kościół domowy”³¹⁴.

Przywołując kluczowe stwierdzenia ojców Soboru o *Ecclesia domestica* (*domesticum sanctuarium Ecclesiae*)³¹⁵, Jan Paweł II stwierdza wprost, że chrześcijańskie małżeństwo (rodzina) — ontycznie „wpisane w tajemnicę Kościoła” — jest niezastąpionym uczestnikiem jego zbawczego posłannictwa. Wszak ochrzczeni małżonkowie na mocy sakramentu „nie tylko »otrzymują« miłość Chrystusa, stając się wspólnotą »zbawioną«, ale są również powołani do »przekazywania« braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą »zbawiającą«”³¹⁶. Udział zaś chrześcijańskiego małżeństwa (rodziny) w potrójnym posłannictwie Chrystusa Proroka, Kapłana i Króla: przez świadectwo wiary i ewangelizację, życie „w dialogu z Bogiem” oraz „w służbie drugiemu człowiekowi”³¹⁷, ukazuje prawdziwe oblicze tegoż „Kościoła domowego”, który — w wymiarze sakramentalnym — realizuje uniwersalną *communio Ecclesiae*.

Postrzegany zatem przez pryzmat „eucharystycznej eklezjologii”, sakrament małżeństwa w żadnym razie nie jest bytem abstrakcyjnym, sprowadzalnym do kategorii statyczno-ontologicznych. Przeciwnie, owo

(1982), stanowi trzecie istotne miejsce źródłowe kompleksowego oświetlenia relacji: chrześcijańskie małżeństwo — Eucharystia.

³¹³ DA, n. 11; por. Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 22, n. 5.

³¹⁴ KK, n. 11; por. Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* [28 I 1982]. ComCan 1982, s. 17, n. 5; zob. też I d e m: *Discorso del Santo Padre ai Membri del Tribunale della Rota Romana. (Il vostro lavoro è giudiziario, ma la vostra missione è fondamentalmente evangelica, ecclesiale e sacerdotale)* [30 I 1986]. ComCan 1986, s. 27–28, n. 3. „Znak sakramentalny oznacza nie tylko samo »fieri« = stawanie się małżeństwa, ale także buduje całe »esse« = jego trwały byt: jedno i drugie jako rzeczywistość sakralną i sakramentalną, zakorzenioną w wymiarze Przymierza i łaski, w wymiarze stworzenia i odkupienia” — I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 108.

³¹⁵ Oprócz sygnalizowanych już fragmentów *Konstytucji „Lumen Gentium”* (KK, n. 11) oraz dekretu *Apostolicam actuositatem* (DA, n. 11), papież m.in. nawiązuje także do ważnego 48. numeru *Konstytucji „Gaudium et spes”*, uwypuklającego nierozdzielność małżeństwa i rodziny w eklezjologicznej identyfikacji (*Ecclesia domestica*). Czytamy tam m.in.: „Osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; [...] Toteż rodzina chrześcijańska, ponieważ powstaje z małżeństwa, będącego obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków, ofiarną płodność, jedność i wierność [...] ujawniać będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła”; por. FC, n. 56.

³¹⁶ FC, n. 49.

³¹⁷ FC, n. 50; zob. też FC, n. 13, 53.

„przymierze miłości małżeńskiej”³¹⁸ to przestrzeń zbawczego Spotkania i Dialogu; to konkretna, dynamiczna rzeczywistość egzystencjalno-historyczna, wpisana w dynamizm wzrostu całego Mistycznego Ciała Chrystusa. Właśnie dlatego Jan Paweł II konsekwentnie naucza, że w darze Eucharystii, w darze Boskiej *Caritas*, chrześcijańskie małżeństwo (rodzina) odkrywa swój fundament oraz Ducha ożywiającego małżeńską (rodzinną) „komunię” i „posłannictwo”³¹⁹. Uwypuklając zaś eklezjalny profil kreślonej „analogii eucharystycznej”, papież stawia przysłowiową kropkę nad „i”, kiedy w końcowych słowach wspomnianego przemówienia do członków Equipes Notre Dame proklamuje, że małżonkowie chrześcijańscy żyją „w sercu sakramentu Przymierza”: karmią swe małżeństwo Eucharystią i „oświeclają” Eucharystię sakramentem swego małżeństwa³²⁰.

2.4. *Matrimoniale foedus* (kan. 1055 § 1, kan. 1057)

„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”³²¹. U samych korzeni osobowego bytu odkrywamy niezwykle zamysł Stwórcy. Plan ten, wpisany w *integram* osoby ludzkiej, w fundamenty jej relacyjnej struktury i najgłębszy dynamizm, niesie z sobą całe bogactwo treści, które „od początku” stopniowo „objawia się i urzeczywistnia przez całe dzieje zbawienia”³²².

Odpowiedź na pytanie o kondycję ludzką, o sens bycia osobą w bytowej odrębności od świata nieosobowych stworzeń i zarazem otwartości na drugie podmiotowe „ja”, szczególnie w aspekcie powołania małżeńskiego, kryje się w tajemnicy Trójjedynego Boga. Objawienie kieruje nas ku Praprzyczynie i Praźródłu owego zbawczego planu, a mianowicie ku Komunii Osób w Trójcy Świętej. Człowiek — stworzony z miłości i do miłości³²³ — z darem istnienia zyskuje nie tylko rozum i wolność: konstytutywne przymioty natury ludzkiej. Obdarowany „obrazem i podobieństwem Boga”, otrzymuje uzdolnienie do obcowania ze Stwórcą na sposób osobowy, czyli zdolność do przymierza, „jakie ma ukształtować się wraz ze zbawczym udzielaniem się Boga człowiekowi”³²⁴. Aktualizację tej zdolno-

³¹⁸ FC, n. 11.

³¹⁹ Por. FC, n. 57.

³²⁰ Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 22, n. 8.

³²¹ Rdz 1, 27.

³²² ChL, n. 50.

³²³ FC, n. 11.

³²⁴ DV, n. 34.

ści widzi papież Jan Paweł II w małżeństwie, czyli w „przymierzu miłości małżeńskiej”, poprzez które „mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości”³²⁵. Ta doniosła wypowiedź magisterialna niesie z sobą ważne implikacje zarówno w teologii, jak i w kanonistyce. Zgłębień przeto – podążając tropem myśli Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza nauczania papieża Polaka – domaga się sens komunijnego charakteru przymierza małżeńskiego, przede wszystkim w kontekście prawdy o Bogu, który jest Miłością.

2.4.1. Wymiar osobowy

Adekwatne rozumienie człowieka-osoby, a zarazem małżeńskiej *communio personarum* to postrzeganie obu rzeczywistości *in Trinitate*, tj. wedle miary „obrazu Bożego”³²⁶. Od początku mężczyzna i kobieta – zanurzeni w Źródle Miłości – otrzymują w darze życie i miłość. Dzieląc się tymi darami, odkrywają pełnię swej podmiotowości (istot rozumnych i wolnych) w więzi ze Stwórcą. Ich ludzkie „ja” potwierdza się na płaszczyźnie osobowej, gdy aktualizują swe powołanie do małżeństwa³²⁷. Wówczas w nieodwołalnym przymierzu „wzajemnie się sobie oddają i przyjmują”³²⁸, by całą nowo powstałą komunią małżeńską zwrócić się w stronę tajemnicy Boskiego „My”. Znakomicie oddaje tę myśl Jan Paweł II, kiedy naucza, że odniesienia dla „głębokiej wspólnoty życia i miłości”, a nade wszystko jej pierwowzoru należy szukać w Trójjedynym Bogu. „Boskie »My« jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego »my« – tego przede wszystkim, jakie mają stanowić mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz i podobieństwo Boga samego”³²⁹.

Soborowa *Konstytucja „Gaudium et spes”* naucza o „pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”³³⁰. Nie sposób na kanwie tej znaczącej wypowiedzi Magisterium nie podążyć śladem komentarza do niego autorstwa Jana Pawła II. Przywołane sformułowanie pozwala „potwierdzić to, co stanowi o wewnętrznej tożsamości każdej ludzkiej osoby, każdego

³²⁵ FC, n. 11.

³²⁶ Por. I d e m: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 50.

³²⁷ Prawda o tym, że to Bóg jest Autorem przymierza małżeńskiego – Twórcą każdego, konkretnego małżeństwa, zostanie rozwinięta w pkt. 2.4.4.

³²⁸ KDK, n. 48.

³²⁹ I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 6.

³³⁰ KDK, n. 24.

z osobna mężczyzny i każdej kobiety. Tożsamość ta — to zdolność do życia w prawdzie i miłości [podkr. — J.P. II] — to potrzeba prawdy i miłości jako wymiaru życia osobowego. Tego rodzaju potrzeba [...] otwiera człowieka równocześnie na Boga oraz na wszystko, co istnieje — otwiera go w sposób szczególny na drugiego człowieka, otwiera go ku życiu »w komunii«. Otwiera mężczyznę i kobietę w stronę małżeństwa i rodziny³³¹. Skoro zaś komunია małżeńska odnajduje swe genetyczne i ontyczne korzenie w trynitarnej Tajemnicy, to — zdaniem papieża — soborowe określenie „przymierze małżeńskie”³³² może wyrażać jedynie przymierze osób w miłości³³³.

Stwórca wpisał w serce mężczyzny i kobiety (męża i żony) dar komunii — misteryjną rzeczywistość swego obrazu i podobieństwa — na gruncie oblubieńczygo sensu ich ludzkiego ciała³³⁴. Wszak małżeńska „jedność dwojga”, fakt, że stają się „jednym ciałem”³³⁵, zasadza się na męsko-kobiecej dwoistości w łonie samej konstytucji człowieczeństwa. Właśnie to somatyczne zróżnicowanie determinuje treść przymierza małżonków, wyznacza kształt ich personalnej komunikacji „w prawdzie i miłości” oraz całą dynamikę relacji międzyosobowych w małżeństwie³³⁶.

Mężczyzna i kobieta nie mogą w pełni „odnaleźć się” w małżeństwie „inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”³³⁷ — wynika jednoznacznie z treści przywołanego passusu *Konstytucji „Gaudium et spes”*. Istotne pogłębienie tej wypowiedzi przynosi teologiczno-antropologiczna refleksja Jana Pawła II. Według papieża spełnienie siebie w komunii małżeńskiej ma w założeniu odkrycie przez małżonków sensu wzajemnego daru osób w miłości w perspektywie najgłębszej struktury i celowości ich bytowania osobowego³³⁸. Dynamizm małżeńskiej *agape*, choć w niemożności przywłaszczenia i posiadania osoby (przez osobę) „uznaje” nieprzekraczalną granicę³³⁹, pozwala mężczyźnie i kobiecie osiągnąć niezwykłą „jedność w ciele”. „Ja” żony — dzięki miłości — staje się poniekąd własnym „ja” męża; „ja” męża — własnym „ja” żony³⁴⁰. *Amor coniugalis*, będąc istotowo darem, nie wyczerpuje się jednak w wier-

³³¹ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 8.

³³² Zob. KDK, n. 48.

³³³ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 7; por. też J. Beyer: *Amoris humani donum divinae caritati sacramentum*. PRMCL 1969, s. 219–242.

³³⁴ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 90.

³³⁵ Rdz 2, 24.

³³⁶ Zob. Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 3..., s. 35–36; por. C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 29–40.

³³⁷ KDK, n. 24.

³³⁸ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 42.

³³⁹ Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 98.

³⁴⁰ Ibidem, s. 107.

nej i wyłącznej „miłosnej jedności dwojga”³⁴¹, ale uzdalnia małżonków do „największego oddania, dzięki któremu stają się współpracownikami Boga”³⁴². Zdolni udzielić daru życia istocie do siebie podobnej, współpracują ze Stwórcą w przekazaniu Jego obrazu i podobieństwa nowej osobie ludzkiej³⁴³.

Kluczowy dla odczytania prawdy o przymierzu małżeńskim – w „personalistycznym” Magisterium soborowym i posoborowym – jest jej horyzont chrystocentryczny. Syn Boży przyszedł na świat, by do końca „objawić człowiekowi samemu człowiekowi” i ukazać mu „najwyższe jego powołanie”³⁴⁴. W sytuacji zagubienia przez grzech wewnętrznej wolności daru³⁴⁵ powołanie to zostaje na nowo wpisane w całe duchowo-cielesne *compositum* małżonków mocą, jaka płynie z misterium Odkupienia³⁴⁶. Co więcej, pełni Objawienia w Chrystusie odsłania w całej rozciągłości fundament trynitarnej analogii małżeństwa: obecność Boga-Miłości w dziele stworzenia i odkupienia³⁴⁷.

2.4.2. Wymiar sakramentalny

Małżeństwo wyłania się z tajemnicy odwiecznej miłości Stwórcy do człowieka³⁴⁸. Stanowiąca treść Objawienia, miłosna komunika między Bogiem i ludźmi – jak naucza Jan Paweł II – „znajduje swój wymowny wyraz w przymierzu oblubieńczym zawartym pomiędzy mężczyzną i kobietą. [...] Wiąż ich miłości staje się obrazem i znakiem przymierza łączącego Boga z Jego ludem”³⁴⁹. Tę prawdę o „początku” przypomniał Chrystus³⁵⁰, kiedy ukazał małżeństwo jako najpierwotniejsze „uwidocznienie” i urzeczywistnienie zbawczego planu Boga w tajemnicy Stworzenia³⁵¹. Mąż i żona „zespoleni w prawdzie i miłości jako dzieci Boże”, przy-

³⁴¹ Por. FC, n. 13.

³⁴² FC, n. 14.

³⁴³ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 8; por. T. Styczeń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 128–129.

³⁴⁴ KDK, n. 22.

³⁴⁵ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2..., s. 43.

³⁴⁶ Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 3..., s. 79.

³⁴⁷ Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 28–30; por. Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 59.

³⁴⁸ Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 30.

³⁴⁹ FC, n. 12.

³⁵⁰ Zob. Mt 19, 3–9.

³⁵¹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 37.

brani za synów w jedynym, odwiecznie umiłowanym Synu już wówczas zostali powołani do tej szczególnej komunii „na podobieństwo jedności Osób Boskich”³⁵².

Proklamacja Zbawiciela: „[...] stworzył ich jako mężczyznę i kobietę [...]; już nie są dwoje, lecz jedno ciało”³⁵³, nie pozostawia wątpliwości. Małżeństwo jako sakrament najpierwotniejszy – znak skutecznie przenoszący w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu Tajemnicę³⁵⁴ – ujawnia od początku swój wymiar sakralny i sakramentalny. Ustanowione w kontekście pierwszego Przymierza ze Stwórcą, naturalne małżeństwo miało służyć przenoszeniu na dalsze pokolenia „sakramentu Stworzenia”³⁵⁵, czyli całego dziedzictwa łaski: nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania człowieka przez Ojca w Umiłowanym Synu³⁵⁶.

Wszelako wraz ze złamaniem pierwszego Przymierza łaska została wyparta z ludzkiego serca. Konieczny okazał się dar nowego i ostatecznego Przymierza. Aby oblubieńcy mogli przewyciężyć skutki grzechu pierworodnego i kształtować swój związek (*matrimoniale foedus*) zgodnie z planem Stwórcy, Chrystus zanurza niejako ów pierwotny sakrament w miłości płynącej z tajemnicy Odkupienia. Prawda ta wybrzmiewa w słowach ojca św.: „[...] przez udział w odkupieńczej miłości Chrystusa potwierdza się i zarazem odnawia małżeństwo jako sakrament ludzkiego »początku«: sakrament, w którym mężczyzna i kobieta wezwani do tego, aby stać się »jednym ciałem«, otrzymali udział w stwórczej miłości samego Boga. Otrzymali ten udział zarówno przez to, że stworzeni na obraz Boga, zostali mocą tego obrazu powołani do szczególnej jedności (*communio personarum*), jak też przez to, że jedność ta doznała od początku błogosławieństwa płodności”³⁵⁷.

Analiza fundamentalnego tekstu z Listu do Efezjan (5, 21–33) prowadzi Jana Pawła II do stwierdzenia, że istnieje tożsamość oraz ciągłość urzeczywistniania się „wielkiej Tajemnicy”³⁵⁸: w sakramencie najpierwotniejszym, związanym z nadprzyrodzonym obdarowaniem człowieka w dziele stworzenia, i w ponownym obdarowaniu, kiedy „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświę-

³⁵² KDK, n. 24.

³⁵³ Mt 19, 4–5.

³⁵⁴ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

³⁵⁵ „Małżeństwo [...] jest sakramentem jako część integralna i jako centralny poniekąd punkt »sakramentu Stworzenia«. W tym sensie jest sakramentem najpierwotniejszym” – Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 51.

³⁵⁶ Ef 1, 6.

³⁵⁷ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 66.

³⁵⁸ Por. Ef 5, 32.

cić”³⁵⁹. Wyrastając z tajemnicy Stworzenia, naturalne małżeństwo odnajduje swą godność i świętość w Chrystusowym misterium (sakramencie) Odkupienia³⁶⁰.

W chrystologicznej optyce papież akcentuje także nowość ujęcia prawdy o *foedus matrimoniale*. Jakkolwiek w owym znaku wyrażało się już Stare Przymierze, to jednak rzeczywistość chrześcijańskiego małżeństwa jest „przemieniona przez Nowe Przymierze”³⁶¹. Zawierając małżeństwo „w Panu”³⁶², ochrzczeni małżonkowie odkrywają w Chrystusie punkt odniesienia dla swojej *amor coniugalis*³⁶³, a ich komunია małżeńska właśnie *in Christo* zyskuje swój ostateczny fundament. Tak oto „wielka tajemnica” (*sacramentum magnum*) odwiecznej Miłości – objawionej pierwotnie w stworzeniu, w pełni zaś i ostatecznie w jedności Odkupiciela ze swym Kościołem – określa podstawy sakramentalności małżeństwa³⁶⁴ jako „świętego przymierza ludzkich oblubieńców”³⁶⁵.

Małżeństwo ochrzczonych: mężczyzny i kobiety staje się rzeczywistym i skutecznym znakiem więzi Chrystusa z Kościołem. Definitywne włączenie w Nowe i Wieczne Przymierze sprawia, że ich miłosny związek nie tylko oznacza (jako „obraz i podobieństwo”), lecz przede wszystkim uobecnia odwieczny plan zbawienia. Dzięki owemu „niezniszczalnemu włączeniu” małżonkowie chrześcijańscy zdolni są miłować miłością samego Pana. Wraz z darem Ducha Świętego³⁶⁶ otrzymują bo-

³⁵⁹ Ef 5, 25–26; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 52; por. J. Grzeskowiak: *Centralne idee...*, s. 36–39.

³⁶⁰ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 61.

³⁶¹ Idem: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2.

³⁶² 1 Kor 7, 39; por. FC, n. 7.

³⁶³ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 19.

³⁶⁴ Wypada zaznaczyć, że Jan Paweł II słowa „sakrament” używa najpierw w znaczeniu szerszym, pierwotnym i podstawowym. „Sakrament oznacza tu samą tajemnicę Bożą, tajemnicę odwiecznie ukrytą w Bogu [...] w jej objawieniu i urzeczywistnieniu (również: w objawieniu przez urzeczywistnienie). W tym znaczeniu była również mowa o »sakramencie Stworzenia« i o »sakramencie Odkupienia«. Na gruncie »sakramentu Stworzenia« należy rozumieć pierwotną sakramentalność małżeństwa (sakrament najpierwotniejszy). Z kolei zaś na gruncie »sakramentu Odkupienia« można zrozumieć sakramentalność Kościoła, a raczej sakramentalność zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, co autor Listu do Efezjan przedstawia na podobieństwo małżeństwa, związku oblubieńczego męża i żony [...]. Nie chodzi w tym wypadku tylko o porównanie w znaczeniu metaforycznym, ale o rzeczywiste odnowienie tego, co stanowiło zbawczą treść (poniekąd »zbawczą substancję«) najpierwotniejszego sakramentu. Stwierdzenie to posiada zasadnicze znaczenie [...] dla zrozumienia sakramentalności małżeństwa, i to również małżeństwa jako jednego z sakramentów Kościoła” – Idem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 56.

³⁶⁵ MD, n. 23.

³⁶⁶ Zauważmy, że w tradycji Kościołów wschodnich aspekt pneumatologiczny ma pierwszorzędne znaczenie w ujmowaniu sakramentalnego przymierza miłości: *Lo Spirito Santo santifica e trasforma tutti gli elementi sensibili (segni visibili) che nei sacramenti sono*

wiem realny udział w odkupieńczej *Caritas*, a ich komunია małżeńska doznaje szczególnego wywyższenia — zostaje wsparta i wzbogacona zbawczą mocą Chrystusa³⁶⁷. Tak oto przymierze miłości małżeńskiej, podniesione przez Niego do rangi sakramentu³⁶⁸, włącza osoby małżonków w tajemnicę życia i miłości samego Boga³⁶⁹.

2.4.3. Wymiar eklezjalny

„Nie ma »wielkiej tajemnicy«, którą jest Kościół i ludzkość w Chrystusie, bez tej »wielkiej tajemnicy«, jaką jest »jedno ciało«, to znaczy małżeństwo i rodzina”³⁷⁰. To ważne stwierdzenie Jana Pawła II, wypowiedziane w szerokim kontekście eklezjologii Soboru Watykańskiego II, wyraża centralne usytuowanie przymierza małżeńskiego w zbawczym planie Boga³⁷¹.

Foedus matrimoniale ochrzczonych, ukonstytuowane na mocy Przymierza człowieka z Bogiem w Chrystusie i w Kościele, jawi się jako integralna część nowej ekonomii sakramentalnej³⁷². Nieprzypadkowo Sobór Watykański II określił powstałą z takiego przymierza rodzinę chrześcijańską „Kościółem domowym”³⁷³. Wszak właśnie w niej objawia się i urzeczywistnia Kościół w swej strukturze komunijnej (*Ecclesia* jako *communio*)³⁷⁴; to w niej aktualizuje się ów znak wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i zarazem narzędzie jedności całego rodzaju ludzkiego

necessari per la loro celebrazione. Nel sacramento del matrimonio è proprio lo Spirito Sancto che trasforma l'uomo e la donna, — i quali stabiliscono tra loro, con irrevocabile consenso personale, il consorzio dell'intera vita —, in icona dell'unione tra Cristo e la Chiesa, sua sposa, affinché possano partecipare all'opera creatrice di Dio e vivere nella grazia sacramentale come riflesso della vita eterna — D. Salachas: *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*. Roma—Bologna 1994, s. 29—30. Jak już sygnalizowaliśmy, ów istotny rys wschodniej teologii małżeństwa wywarł wpływ na prawne określenie małżeństwa w Kodeksie katolickich Kościołów wschodnich (zob. pkt 2.4.4).

³⁶⁷ Por. FC, n. 13.

³⁶⁸ Idem: *Litterae Familiis...*, n. 8.

³⁶⁹ FC, n. 29.

³⁷⁰ Idem: *Litterae Familiis...*, n. 19.

³⁷¹ Por. E. Corecco: *Obraz rodziny zbudowanej na małżeństwie w świetle prawa kanonicznego u progu trzeciego tysiąclecia*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 368—371; J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 208—219.

³⁷² Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 55.

³⁷³ KK, n. 11; DA, n. 11; J. Beyer: *Ecclesia domestica*. PRMCL 1990, s. 293—326; zob. też W. Aymans: *Gleichsam häusliche Kirche...*, s. 424—446.

³⁷⁴ Por. FC, n. 21.

go³⁷⁵. Dlatego Jan Paweł II proklamuje: „Rodzina sama jest wielką Bożą tajemnicą. Rodzina sama jako »Kościół domowy« jest Oblubienicą Chrystusa. Cały Kościół powszechny, a w nim każdy Kościół partykularny staje się oblubienicą Chrystusa poprzez »Kościół domowy«”³⁷⁶. Można zatem śmiało skonstatować, że centralne miejsce małżeństwa w porządku Stworzenia zostało *in Christo* przywrócone w ekonomii Odkupienia³⁷⁷.

Eklezjalny wymiar przymierza małżeńskiego nie może być rozumiany inaczej, jak tylko w swym fundamentalnym, immanentnym związku z Eucharystią³⁷⁸. Warto przypomnieć, że to w niej Jan Paweł II identyfikuje prawdziwe źródło chrześcijańskiego małżeństwa³⁷⁹. Eucharystia bowiem jako Misterium Komunii oraz – w całej pełni – sakrament Nowego Przymierza, udostępnia największy Dar, z wezwaniem do jego przyjęcia. Ofiara Nowego i Wiecznego Przymierza czyni obecną Komunię Ojca i Syna w Duchu Świętym, wprowadzając w nią chrześcijańskich małżonków, którzy w ten sposób wchodzą w pełną komunię między sobą³⁸⁰. W Eucharystii znajdują oni przeto „korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie”³⁸¹.

Eklezjologia *communio* – „serce” Magisterium Soboru Watykańskiego II o Kościele – jest w swej istocie eklezjologią eucharystyczną³⁸². Pozwala ona dostrzec „wielorakie i mocne więzy [...] łączące Kościół i rodzinę chrześcijańską, tworzące z niej niejako »Kościół w miniaturze« (*Ecclesia domestica*) i sprawiające, że jest ona swego rodzaju żywym odbiciem i historycznym ukazaniem tajemnicy Kościoła”³⁸³. Wedle nauki Jana Pawła II w łonie *Ecclesia domestica*, która z natury swej jest wspólnotą eucharystyczną, radykalnie ujawnia się działanie Chrystusowego Ducha. Tenże Duch, podczas Najświętszej Ofiary przemieniający chleb i wino w ciało i krew Zbawiciela, dokonuje również cudownej przemiany w sa-

³⁷⁵ Por. KK, n. 1.

³⁷⁶ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 19.

³⁷⁷ E. Corecco: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 397.

³⁷⁸ Zob. Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21–22, n. 2–6.

³⁷⁹ FC, n. 57.

³⁸⁰ Por. Idem: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2.

³⁸¹ FC, n. 57.

³⁸² Zob. J. Ratzinger: *Die Ekklesiologie...*, s. 43–46.

³⁸³ FC, n. 49. Wszelako – jak słusznie zauważa E. Corecco – „kościelność” rodziny ma naturę nieautonomiczną. Wszak relacja: *Ecclesia* – *Ecclesia domestica*, nie jest taka sama, jak relacja zachodząca między Kościołem powszechnym a Kościołem partykularnym (Kościół powszechny urzeczywistnia się „w” Kościołach i „przez” Kościoły partykularne – KK, n. 21). Jakkolwiek „Kościół domowy” uobecnia skuteczny znak Miłości Chrystusa do Kościoła, to sam nie jest w stanie zrealizować ani jego struktury hierarchicznej, ani wymiaru eschatologicznego, właściwego radom ewangelicznym – E. Corecco: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 403–404, 409.

kramencie małżeństwa: czyni z miłości małżeńskiej miłość samego Pana; zgodnie z obietnicą uzdalnia mężczyznę i kobietę (męża i żonę) do miłowania „nowym sercem” Nowego Przymierza³⁸⁴.

Wyraźnie obecny w teologicznej refleksji nad *Ecclesia domestica* w y - m i a r p n e u m a t o l o g i c z n y pozwala zrozumieć, że „mały Kościół” odzwierciedla istotę Kościoła, ale zarazem stanowi jego dynamiczne urzeczywistnianie³⁸⁵. Duch Święty, który kształtuje Oblubienicę Chrystusa³⁸⁶, jest nie tylko sprawcą i zasadą jedności małżeńskiej (rodzinnej). Zespalając chrześcijańskich małżonków z Osobami Boskimi Trójcy Przenajświętszej i między sobą, włącza ich permanentnie w kościelne dzieło budowania cywilizacji miłości³⁸⁷. W konsekwencji – dzięki uczestnictwu w Miłości, jaką Chrystus kocha i zbawia Kościół – osobowa miłość w małżeńskiej i rodzinnej *communio personarum* staje się m i ł o ś c i ą z b a w i a j ą c ą³⁸⁸.

Prawdę tę z naciskiem głosi papież, kiedy naucza w adhortacji *Familiaris consortio*: „Rodzina chrześcijańska jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła, że staje się, na swój sposób, uczestnikiem zbawczego posłannictwa samego Kościoła: małżonkowie i rodzice chrześcijańscy, na mocy sakramentu »we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego« (KK, n. 11). Dlatego też nie tylko otrzymują miłość Chrystusa, stając się wspólnotą »zbawioną«, ale są również powołani do przekazywania braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą »zbawiającą«. Tak więc rodzina chrześcijańska, będąc owocem i znakiem nadprzyrodzonej płodności Kościoła, staje się symbolem, świadectwem i uczestnikiem macierzyństwa Kościoła”³⁸⁹. Dzięki miłości małżeńskiej i rodzinnej: pełnej, wiernej, wyłącznej oraz płodnej³⁹⁰, rodzina chrześcijańska buduje Królestwo Boże³⁹¹.

Wytryskająca z Bożego źródła *Caritas* stanowi rdzeń zbawczego posłannictwa Kościoła, a w nim także *Ecclesia domestica*. Dlatego też „zrodzona z Sakramentu” rodzina, mając udział w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej misji Chrystusa³⁹², jest powołana do budowania zarówno konkretnej małżeńsko-rodzinnej *communio personarum*, jak i uniwersalnej *Communio* kościelnej³⁹³.

³⁸⁴ Jan Paweł II: „Gdybyś знала dar Boży”..., s. 21, n. 2.

³⁸⁵ FC, n. 19, 63; zob. W. Kasper: *Zur Theologie...*, s. 47–52.

³⁸⁶ KK, n. 4.

³⁸⁷ Por. Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 13, 15.

³⁸⁸ J. Grzeskowiak: *Sakramentalność małżeństwa...*, s. 93.

³⁸⁹ FC, n. 49.

³⁹⁰ Por. HV, n. 9.

³⁹¹ FC, n. 50.

³⁹² FC, n. 13, 50.

³⁹³ Zob. FC, n. 15, 21.

W przywołanej adhortacji Jan Paweł II określa najpierw rodzinę chrześcijańską „wspólnotą wierzącą i ewangelizującą”³⁹⁴. Uczestnicząc w życiu i posłannictwie Kościoła, wypełnia ona swe zadanie prorockie, „przyjmując i głosząc Słowo Boże”³⁹⁵. Małżonkowie, konsekrowani w sakramencie małżeństwa do wychowania swych dzieci (angażując miłość ojcowską i macierzyńską), aktualizują swoje pierwotne i niezbywalne prawo (obowiązek)³⁹⁶. Oparte na zasadzie „czci” i „afirmacji osoby”, owo prawdziwe „obdarzanie człowieczeństwem” ogniskuje się zaś wokół wychowania religijnego, które buduje cywilizację miłości³⁹⁷. Na tym nie kończy się jednak ewangelizacyjna i katechetyczna misja „Kościoła domowego”. „Wiara i posłannictwo ewangelizacyjne rodziny chrześcijańskiej mają również owo tchnienie misyjności katolickiej. Sakrament małżeństwa, który podejmuje na nowo i nakłada obowiązek wszczepiony na chrzcie świętym i w bierzmowaniu — obrony i szerzenia wiary, czyni małżonków i rodziców chrześcijańskich świadkami Chrystusa aż po krańce ziemi, prawdziwymi i właściwymi misjonarzami miłości i życia”³⁹⁸.

Rodzina chrześcijańska realizuje swe zadanie kapłańskie jako „wspólnota w dialogu z Bogiem”³⁹⁹ — powołana do uświęcania: siebie, wspólnoty kościelnej i świata⁴⁰⁰. Pierwotnym zaś źródłem uświęcenia jest dla „Kościoła domowego” sakrament małżeństwa, który „podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu”⁴⁰¹. W ten sposób — przez włączenie na nowo w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa — doznaje oczyszczenia i uświęcenia miłość małżeńska (rodzicielska). Właśnie „tę miłość Pan nasz zechciał szczególnym darem swej łaski i miłości uzdrowić, udoskonalić i wywyżżyć”⁴⁰². Sakramentalne przymierze małżeńskie, którego celem „jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu”⁴⁰³, niesie z sobą powołanie do świętości, skierowane do małżonków-rodziców chrześcijańskich. Aby mogli oni żyć otrzymanym uświęceniem, a ich egzystencja stawać się nieustannie składaną Bogu „ofiara duchową”, powołanie to musi zostać przełożone na konkretny język codzienności małżeńskiej i rodzinnej⁴⁰⁴. Sprawując misję kapłańską, rodzice chrześcijańscy są nauczycielami i ani-

³⁹⁴ FC, n. 51–54.

³⁹⁵ FC, n. 51.

³⁹⁶ Zob. FC, n. 36–41; por. ChL, n. 62.

³⁹⁷ Por. I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 15–16.

³⁹⁸ FC, n. 54.

³⁹⁹ Zob. FC, n. 55–62.

⁴⁰⁰ FC, n. 55.

⁴⁰¹ FC, n. 56.

⁴⁰² KDK, n. 48.

⁴⁰³ KL, n. 59.

⁴⁰⁴ FC, n. 56.

matorami (wspólnej) modlitwy⁴⁰⁵. Spotykane Boga „bogatego w miłosierdzie”⁴⁰⁶ w sakramencie pokuty „odbudowuje i udoskonala przymierze małżeńskie i komunę rodzinną”⁴⁰⁷. Częste zaś uczestnictwo w Eucharystii staje się dla rodziny chrześcijańskiej „niewyczerpanym źródłem misyjnego i apostołskiego dynamizmu”⁴⁰⁸.

„Kościół domowy” jako „wspólnota w służbie człowieka” urzeczywistnia się wreszcie przez udział w królewskiej misji Chrystusa⁴⁰⁹. Kierowana nowym prawem Ducha — prawem ewangelicznej miłości — rodzina chrześcijańska powołana jest do przeżywania swej służby wobec Boga i bliźnich. Podobnie „jak Chrystus sprawuje swoją władzę królewską, oddając się na służbę ludziom”, tak małżonkowie (rodzice) znajdują „autentyczny sens własnego udziału w królewskości swego Pana, uczestnicząc w Jego duchu i w postawie służby człowiekowi”⁴¹⁰. „Dokonyuje się to poprzez codzienny trud tworzenia autentycznej wspólnoty osób, której podstawą jest i którą zasila wewnętrzna komunia miłości. [...] Dzięki miłości rodziny Kościół może i powinien nabierać charakteru bardziej domowego, to znaczy bardziej rodzinnego, stając się w swoich stosunkach bardziej ludzki i braterski”⁴¹¹. Tak więc „rodzina chrześcijańska, budując Kościół w miłości, oddaje się na służbę człowiekowi i światu”⁴¹².

2.4.4. Wymiar prawny

Tajemnica Boga, który jest „Trójcą Miłości”, rzuca światło na naturę i najgłębszy sens małżeństwa. Proklamując tę prawdę na dorocznym spotkaniu z audytorami Roty Rzymskiej 31 I 1986 roku, Jan Paweł II podkreślił, że — jakkolwiek prawne ujęcie małżeństwa z natury rzeczy domaga się jasnych, technicznych formuł — konieczne jest dostrzeganie ich pełnego antropologicznego, teologicznego, a przede wszystkim eklezjalnego znaczenia⁴¹³. Ten głos najwyższego kościelnego prawodawcy nie może

⁴⁰⁵ Zob. FC, n. 59, 60.

⁴⁰⁶ Ef 2, 4.

⁴⁰⁷ FC, n. 58.

⁴⁰⁸ FC, 57.

⁴⁰⁹ FC, n. 63–64.

⁴¹⁰ FC, n. 63.

⁴¹¹ FC, n. 64.

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ Ioannes Paulus II: *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], s. 27–28, n. 3.

pozostać bez echa, zwłaszcza w kontekście odkrywania ontyczno-genetycznych podstaw „głębokiej wspólnoty życia i miłości” w Tajemnicy trynitarniej.

Pomostem między teologicznym i prawnym określaniem małżeństwa jest funkcjonowanie w kodeksowym prawie małżeńskim biblijnego terminu *foedus*⁴¹⁴, użytego przede wszystkim w odniesieniu do *matrimonium in fieri*⁴¹⁵. Nic dziwnego zatem, iż magisterium soborowej *Konstytucji „Gaudium et spes”* na temat *foedus matrimoniale*⁴¹⁶ dało papieżowi asumpt do określenia „nieodwołalnej osobistej zgody” nazwą: „przymierze miłości małżeńskie”⁴¹⁷. Chodzi przecież o akt woli, który oznacza wzajemny miłosny dar mężczyzny i kobiety — jedyny w swym rodzaju, definitywny akt oddania się osób. Logika daru całkowitego określa bowiem jego nieodwołalność i domaga się, by dar dwojga oblubieńców: mężczyzny i kobiety, był w swym autentyzmie obopólny i płodny⁴¹⁸. Tak rozumiane, przymierze małżonków zawiera (immanentnie) ich niezbywalny „obowiązek miłości”, dotyczący realizacji celów małżeńskich: dobra małżonków i dobra potomstwa. Istotne cele, jak i przymioty „wspólnoty całego życia” (jedność i nierozzerwalność) stanowią przeto „wewnętrzny wymóg przymierza miłości małżeńskiej, które potwierdza się publicznie jako jedyne i wyłączne”⁴¹⁹.

Nakreślony przez Jana Pawła II obraz *foedus matrimoniale* doskonale łączy w sobie dwie płaszczyzny: wyrażającą prawdę każdego małżeństwa

⁴¹⁴ Zob. interesujące monografie: N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes” in kanonistischer Auswertung*. [Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft. Hrsg. H. Müller, R. Weigand. Bd. 7]. Würzburg 1989; J. Eder: *Der Begriff des „foedus matrimoniale” im Eherecht des CIC*. [Dissertationen. Kanonistische Reihe. Hrsg. W. Aymans, K.-Th. Geringer, H. Schmitz. Bd. 3]. St. Ottilien 1989.

⁴¹⁵ KPK 1983, kan. 1055 § 1, 1057 § 2; CCEO, can. 776 § 1. Wszelako warto zauważyć, że w kościelnym prawie kodeksowym termin *foedus matrimoniale* został odniesiony również do *matrimonium in facto esse* — KPK 1983, kan. 1063, n. 4; CCEO, can. 783 § 3. To zaś upoważnia do konstatacji, że „małżeństwo w całej swej kompleksowości i globalności, tzn. jako instytucja naturalna i jako sakrament, jest przymierzem” — J.F. Castañó: *Estne matrimonium contractus? (Quaestio disputata)*. PRMCL 1993, s. 474.

⁴¹⁶ Zob. KDK, n. 48, 50.

⁴¹⁷ Znaczący jest fakt, że Jan Paweł II uczynił to w czasie pamiętnego spotkania z audytorami Roty Rzymskiej w 1982 roku, czyli wtedy, gdy — jednocześnie — przypomniał obowiązek sędziów kościelnych, by walor prawny małżeństwa ukazywali w pełnym świetle — I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 15–20; por. FC, n. 11.

⁴¹⁸ I d e m: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 16, n. 3.

⁴¹⁹ FC, n. 11; I d e m: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 16–17; por. I d e m: „Miłość małżeńska”. *Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej* [21 I 1999]. OsRomPol 1999, nr 5–6, s. 50–52.; zob. też Z. Grochowski: *Sakrament małżeństwa...*, s. 190–191.

— płaszczyznę naturalną, oraz wpisaną w eklezjalną rzeczywistość „Sakramentu miłości” — płaszczyznę sakramentalną. Fundamentem tej ostatniej jest wprowadzająca małżonków w zbawczy horyzont Przymierza i łaski (zarówno na poziomie *ferii*, jak i *esse* chrześcijańskiego małżeństwa) oblubieńcza miłość Chrystusa do Kościoła⁴²⁰.

Pojęcie „przymierze” uświadamia ponadto doniosłą, acz trudną do skodyfikowania w ramach kościelnego prawa małżeńskiego prawdę, że Trójjedyny Bóg jest twórcą każdego konkretnego małżeństwa⁴²¹. Wewnętrzna „logika” *amor coniugalis* skłania Jana Pawła II, by prawdę tę ukazywać na kanwie nauki o „nierozzerwalnym węźle miłości”⁴²². Uczynił to — w odniesieniu do „małżeństwa w Panu” — m.in. w swym *Przemówieniu do Roty Rzymskiej* z 2000 roku, kiedy przywołał wypowiedź *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, podkreślając jej wagę i autorytet doktrynalny: „Węzeł małżeński został więc ustanowiony przez samego Boga, tak że zawarte i dopełnione małżeństwo osób ochrzczonych nie może być nigdy rozwiązane. Węzeł wynikający z wolnego, ludzkiego aktu małżonków i z dopełnienia małżeństwa jest odtąd rzeczywistością nieodwołalną i daje początek przymierzowi zagwarantowanemu wiernością Boga”⁴²³.

Prawny wymiar *foedus matrimoniale* wszakże — o czym przypomnieli ojciec św. m.in. w ważnym przemówieniu z 1 II 2001 roku⁴²⁴ — niezmien-

⁴²⁰ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 17, 20, n. 5, 12; Idem: *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], s. 27–28, n. 3.

⁴²¹ Tak też ujawnia się wymiar religijny małżeństwa naturalnego. Według biblijnej relacji o jego ustanowieniu (zob. szczególnie Rdz 1, 27; 2, 24) stworzona na obraz Komunii Osób Bożych „jedność dwojga” (*una caro*) nie jest dziełem tylko ludzkim. Stwierdzenie, że Bóg jest twórcą każdego konkretnego małżeństwa, należy analizować przede wszystkim w kontekście — odnoszących się do porządku stworzenia — słów Chrystusa: „A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 6); por. W. Aymans: *Gleichsam häusliche Kirche...*, s. 429.

⁴²² Zob. Jan Paweł II: „Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich”. *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej* [28 I 2002]. *OsRomPol* 2002, nr 4, s. 33–35.

⁴²³ KKK, n. 1640. Węzeł małżeński określa katechizm także w poprzedzającym cytowaną wypowiedź n. 1639: „Zgoda, przez którą małżonkowie oddają się sobie i przyjmują wzajemnie, zostaje przypieczętowana przez samego Boga (Mk 10, 9). Z ich przymierza »powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa«. Przymierze małżonków zostaje włączone w przymierze Boga z ludźmi: »Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą« (KDK 48)”; Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [21 I 2000], s. 7, n. 7.

⁴²⁴ Idem: „Małżeństwo i rodzina są nierozzerwalne”...; zob. komentarze: M. Gas i Aixendri: *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*. *IusEcc* 2001, s. 122–145; G. Bertolini: *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio. A proposito dell'Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana per l'Anno Giudiziario 2001*. *DrE*

nie wyraża kontraktualną naturę małżeństwa (*in fieri*) z fundamentalną zasadą: *matrimonium facit partium consensus*⁴²⁵. Oznacza to, iż jedynie wolne wyrażenie woli przez mężczyznę i kobietę w akcie konsensu jest prawnie decydujące o ukonstytuowaniu się małżeństwa. Dlatego też należy przyjąć, że – zakładające wolne działanie ludzkie (jako warunek *sine qua non*) – działanie Boga, który stwarza małżeńskie *una caro*, sytuuje się na innej, pozaprawnej płaszczyźnie⁴²⁶.

Zestawiając dwa kodeksy Jana Pawła II, wypada stwierdzić, że szeroko pojęty wymiar religijny *foedus amoris coniugalis* niewątpliwie pełniej doszedł do głosu w kodyfikacji dla katolickich Kościołów wschodnich (promulgowanej w 1990 roku). Kanon 1055 *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku⁴²⁷ (a następnie kan. 1057), wprowadzając pojęcie przymierza małżeńskiego, uwypuklił – w ślad za Vaticanum II – zarówno osobowy, jak i religijny aspekt zgody małżeńskiej⁴²⁸. Wszelako doskonalszą eksplikację tego ostatniego zawdzięczamy analogicznej normie can. 776 CCEO:

2001, s. 1405–1447; W. Góralski: *Naturalny charakter małżeństwa a jego wymiar sakramentalny w świetle przemówienia papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 1 lutego 2001 roku*. „Ius Matrimoniale” 2002, s. 7–22.

⁴²⁵ Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores, Advocatos et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [9 II 1976]. *ComCan* 1976, s. 5; Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [28 I 1991], s. 9–10, n. 4; zob. U. Navarrete: *Il matrimonio: patto naturale e realtà sacramentale*. In: *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*. [Quaderni della Mendola. Vol. 3]. Milano 1996, s. 11–18.

⁴²⁶ Stwierdzenie to, dotyczące małżeństwa naturalnego, odnosi się także do sakramentu małżeństwa. Konieczne wydaje się odróżnienie zgody małżeńskiej jako przyczyny sprawczej małżeństwa (i zarazem znaku sakramentalnego) od zbawczej woli Chrystusa, która *ex opere operato* stwarza skutki sakramentalne – zob. G. Lo Castro: *Il „foedus matrimoniale” come „consortium totius vitae”*. In: *Il matrimonio sacramento...*, s. 76.

⁴²⁷ Kan. 1055 – § 1: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”. – § 2: „Z tej racji między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem”.

⁴²⁸ Zob. J. Bernhard: *Grundlagen des kirchlichen Eherechts*. In: *Beginn und Ende der Ehe. Aktuelle Tendenzen in Kirchen- und Zivilrecht*. Hrsg. R. Puza, A.P. Kustermann a n n. Heidelberg 1994, s. 2–3. Jak zauważa J. Eder, religijny aspekt zgody małżeńskiej w magisterium *Konstytucji „Gaudium et spes”* podkreśla nie tylko użycie terminu *foedus*, ale także słowa *instaurare*. Otóż, zwrot z definicji małżeństwa *consensu personali instauratur* (KDK, n. 48) wskazuje na Boską aktywność w konstytuowaniu się każdego (naturalnego) związku małżeńskiego, a w małżeństwie chrześcijańskim uwypukla bezpośrednie działanie Chrystusa, który wprowadza jedność ochrzczonych małżonków w samo centrum Jego Przymierza z Kościołem – J. Eder: *Der Begriff des „foedus matrimoniale”...*, s. 30–32.

§ 1. *Matrimoniale foedus a Creatore conditum eiusque legibus instructum, quo vir et mulier irrevocabili consensu personali totius vitae consortium inter se constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum ac ad filiorum generationem ed educationem ordinatur.*

§ 2. *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur.*

[...]

W § 1 niniejsza norma, określając małżeństwo naturalne, zarysowuje aspekt personalny przymierza małżeńskiego między mężczyzną i kobietą. W odniesieniu zaś do aspektu religijnego bynajmniej nie powtarza formuły kan. 1055 KPK, że „między ochrzczoneymi” jest ono „podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”. Użycie słów *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele (a Creatore conditum eiusque legibus instructum)*⁴²⁹ komunikuje natomiast myśl implikowaną ekonomią Stworzenia: Bóg uczestniczy już w zawiązaniu się naturalnego przymierza małżeńskiego.

Doniosłą treść zawiera § 2 cytowanej normy. Wspomnianą formułę o „podniesieniu do godności sakramentu” zastąpiło jasne sformułowanie, że ważne małżeństwo między ochrzczoneymi tym samym jest sakramentem, którym Bóg łączy małżonków (*a Deo uniuntur*), na wzór doskonałej jedności Oblubieńca z Oblubienicą. Swoista konsekracja oblubieńców (*veluti consecrantur*)⁴³⁰ jest skutkiem łaski sakramentalnej. Małżonkowie otrzymują bowiem Ducha Świętego, który jest „pieczęcią ich przymierza, zawsze żywym źródłem ich miłości, mocą, w której będzie odnawiać się ich wierność”⁴³¹. Precyzyjny opis religijnego wymiaru przy-

⁴²⁹ KDK, n. 48.

⁴³⁰ Teologiczny profil i centralne usytuowanie niniejszej normy, jak też pomieszczenie w niej ważnej soborowej klauzuli *veluti consecrantur* (zawartej w KPK 1983 dopiero w kan. 1134) składają się na to, że sakrament (małżeństwa) z drugiego planu w kan. 1055 (KPK 1983) wysunął się w can. 776 (CCEO) na plan pierwszy – zob. J. Beyer: *Die christliche Ehe ist Sakrament*. In: „*Iustus Iudex*”. *Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag*. Hrsg. K. Lüdicke, H. Mussinghoff, H. Schwenckenwein. Essen 1990, s. 188–189.

⁴³¹ KKK, n. 1624. *La grazia del sacramento del matrimonio conferita agli sposi consiste nel consacrarli nell'unione di Cristo con la Chiesa e renderli partecipi dell'amore creatore di Dio. L'essenza del sacramento nuziale consiste nel costituire dallo Spirito Santo, invocato dalla Chiesa i due sposi, icone viventi dell'unione tra Dio-Verbo e la natura umana e tra Cristo e Chiesa* — D. Salachas: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 24.

mierza miłości małżeńskiej w kodyfikacji z 1990 roku pozwolił prawodawcy osiągnąć dwa dopełniające się cele profetyczno-dydaktyczne: po pierwsze, ukazać zakorzenioną w Boskiej *Caritas* relację Chrystus – Kościół jako ikonę realizowanej w chrześcijańskim małżeństwie komunii (*communio caritatis*); po wtóre, odsłonić trynitarne podstawy *sacramentum matrimonii*. W niniejszej optyce sakramentalny związek mężczyzny i kobiety objawia się jako znak i narzędzie Życia Osób Trójcy Świętej⁴³², czyli związek, który w Miłości znajduje swój najgłębszy fundament.

2.5. *Consortium totius vitae* (kan. 1055 § 1)

*Omnis definitio [est] in iure periculosa*⁴³³ – to relewantne w kulturze prawnej *adagium* przywołała Papieska Komisja Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego na półmetku swych prac, a mianowicie w dyskusji nad propozycjami kluczowych norm prawa małżeńskiego zawartych w pierwszym schemacie *De Sacramentis* z 1975 roku⁴³⁴. Logikę poczynionego zastrzeżenia objaśniła deklaracja kardynałów, członków Komisji, ogłoszona na czwartej kongregacji plenarnej 24–27 maja 1977 roku. Na pytanie: *Utrum in Codice praebenda sit notio matrimonii?*, Komisja, ustami przewodniczącego kard. P. Feliciego, udzieliła odpowiedzi: *Patres censuerunt [...] notionem matrimonii praebendam esse in Codice sed potius forma descriptiva et in obliquo et respicere debere matrimonium „in fieri”, quoad eiusdem sola elemneta essentialia*⁴³⁵. Wszelako jednocześnie to samo dostojne gremium musiało mieć przed oczyma swe priorytetowe zadanie, dotyczące wiernego przeniesienia bogatego dziedzictwa nauki soborowej o małżeństwie w zwężle, syntetyczne formuły normatywne.

Zakończenie procesu legislacyjnego nie przyniosło zatem niespodzianek. O ile prawdą jest, że zgodnie z intencją autorów kodyfikacji określenie małżeństwa przybrało w KPK 1983 formę deskryptywną, o tyle w świetle przytoczonej dyrektywy równie uzasadniony wydaje się pogląd, że w kan. 1055 § 1 została sformułowana – nieodpowiadająca *stricte* ry-

⁴³² W tym kontekście warto odnotować interesujący wniosek J. Beyera: *Ne dicatur matrimonium ad dignitatem sacramenti elevatum esse, sed potius ad Dei imaginem conditum et sacram – J. B e y e r: Ecclesia domestica...*, s. 322; por. I d e m: *Die christliche Ehe...*, s. 190–196.

⁴³³ ComCan 1977, s. 122.

⁴³⁴ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur*. Typis Polyglottis Vaticanis 1975.

⁴³⁵ ComCan 1978, s. 125.

gorom naukowości – normatywna definicja przymierza małżeńskiego (daleka od „ostatecznych” ujęć, otwarta na potencjalny socjokulturowy i religijny rozwój opisywanej rzeczywistości)⁴³⁶. W tym kontekście szczególnego znaczenia musi nabierać sens głównej formuły identyfikującej *substantia matrimonii* z niezbędnymi konotacjami historyczno-doktrynalnymi, a także okoliczności jej wyboru w procesie reformy *ius matrimoniale*. Warta namysłu jest przeto kwestia: jaki merytoryczny kompleks znaczeń należy wiązać z *consortium totius vitae* w kanonie definiującym małżeństwo w Kodeksie Jana Pawła II?

2.5.1. *Foedus* kluczowym pojęciem kościelnej doktryny małżeńskiej

Odnowiony personalistyczny model instytucji małżeństwa, prezentujący bogactwo osobowych, duchowo-religijnych i eklezjalnych treści, znalazł swój bezpośredni wyraz w licznych konstrukcjach pojęciowych soborowej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele*, jak np.: *communitas coniugalis et familiaris, communitas amoris*⁴³⁷, *una caro, intima personarum atque operum coniunctio, utpote mutua duarum personarum donatio*⁴³⁸, *totius vitae consuetudo et communio*⁴³⁹, a także w pojęciu *coniugale consortium* użytym w 11. numerze *Dekretu „Apostolicam actuositatem”*. Jednak najpełniejszy zapis owej doktryny przedstawia sformułowanie otwierające 48. numer wymienionej konstytucji (*Gaudium et spes*): *In timma communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur* [podkr. – A.P.].

Walor niniejszej wypowiedzi magisterialnej tkwi w takim uzgodnieniu aspektów dynamicznego i strukturalnego (statycznego) małżeństwa, że do reszty znika obraz dawnej materialistyczno-kontraktowej instytucji. Głównie za sprawą określenia kluczowej roli pojęcia „przymierze”⁴⁴⁰ w opisie

⁴³⁶ Por. M.F. P o m p e d d a: *Il consenso matrimoniale*. In: *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Annotazioni di diritto sostanziale e processuale*. Ed. Z. G r o c h o - l e w s k i, M.F. P o m p e d d a, C. Z a g g i a. Padova 1984, s. 114.

⁴³⁷ KDK, n. 47.

⁴³⁸ KDK, n. 48.

⁴³⁹ KDK, n. 50.

⁴⁴⁰ Por. G. M a n t u a n o: *La definizione giuridica del matrimonio nel magistero conciliare*. In: *L'amore coniugale*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1]. Città del Vaticano 1971, s. 192–193.

osobowego aktu konstytuującego małżeństwo (*actus essentialiter amarus*)⁴⁴¹, zdecydowanie wykluczono dyktat zewnętrznego faktora socjalnego⁴⁴², kształtującego wizerunek „usługowej” – na rzecz ludzkiej społeczności – instytucji prokreacyjnej (*merum instrumentum procreationis*)⁴⁴³, naznaczonej wyraźnym apersonalnym, a czasem wręcz antypersonalnym stygmatem. Przesłankę do takiej oceny dawało wcześniejsze określenie przyczyny sprawczej małżeństwa, zawarte w kodeksie z 1917 roku, w którym miejsce miłosnego oddania się sobie osób zajmował kontrakt ze specyficznie określonym przedmiotem: „prawem do ciała” współmałżonka⁴⁴⁴. Tymczasem pojęcie *foedus coniugii*, świadomie użyte w przywołanym passusie *Konstytucji „Gaudium et spes”*⁴⁴⁵, pozwala zintegrować niezmienny wymiar instytucji (*institutum matrimoniale*), raz na zawsze określonej przez Stwórcę i całkowicie niezależnej od ludzkiego sądu⁴⁴⁶ z nieabstrakcyjnym, oryginalnym w swym historyczno-egzystencjalnym dynamizmie wydarzeniem jedności osób – „głębokiej wspólnoty życia i miłości małżeńskiej” mężczyzny i kobiety. Już w tym kontekście uderza porażająca bezradność dawnej reistycznej terminologii kontraktowej⁴⁴⁷.

Widać wyraźnie, że zastąpienie w soborowym magisterium dawnego pojęcia *contractus* pojęciem *foedus* nie było zabiegiem wyłącznie symbolicznym. Niepodważalny wydaje się dziś fakt, że z ową pojęciową zamianą należy wiązać zdecydowaną intencję ojców Soboru, a mianowicie dokonanie modelowej transformacji małżeństwa⁴⁴⁸. Odejście od „modelu kontraktowego” bynajmniej nie miało oznaczać zakwestionowania zasady *matrimonium facit partium consensus*⁴⁴⁹. Sens tej decyzji

⁴⁴¹ U. Navarrete: *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalis*. Roma 1994², s. 146.

⁴⁴² Por. O. Giacchi: *Il consenso nel matrimonio canonico*. Milano 1968³, s. 345–346.

⁴⁴³ Por. A. Stankiewicz: *Rilevanza canonica della comunione coniugale*. In: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*. Ed. R. Latourelle, P. Adnès. Assisi 1988², s. 775–776.

⁴⁴⁴ *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat i u s i n c o r p u s , p e r p e t u u m e t e x c l u s i v u m , i n o r d i n e a d a c t u s p e r s e a p t o s a d p r o l i s g e n e r a t i o n e m* [podkr. – A.P.] – CIC 1917, can. 1081 § 2.

⁴⁴⁵ Zob. B. Häring: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 429–432.

⁴⁴⁶ *Ita actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate; hoc vinculum sacrum intuitu boni, tum coniugum et prolis tum societatis, non ex humano arbitrio pendet* – KDK, n. 48.

⁴⁴⁷ Por. G. Mantuano: *La definizione giuridica...*, s. 193.

⁴⁴⁸ Pogląd ten jest węzłową tezą cytowanej już monografii: N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund...*

⁴⁴⁹ Należy potwierdzić tradycyjne (zreinterpretowane w duchu Vaticanum II) elementy zgody małżeńskiej: (1) akt woli, (2) wyrażony zewnętrznie, (3) uczyniony bilateralnie, tj. przez obydwie strony, (4) którego treścią jest wzajemne oddanie się i przyjęcie małżonków,

determinowała konieczność ostatecznego przewyciężenia — mniej lub bardziej ostrego w odbiorze społecznym — obrazu „zimnej” instytucji, obojętnej na integralnie rozumiane podmiotowe dobro mężczyzny i kobiety, powołanych do budowania małżeńskiej *communio personarum*, tj. podstawowej wspólnoty ludzkiej, której zadań (celowości) nie da się sprowadzić do wyizolowanych funkcji cielesno-rozrodczych. Przyjęcie modelu przymierza (w miejsce modelu kontraktowego) oznaczało jasną deklarację doktrynalną, że w akcie zawarcia małżeństwa nie chodzi przede wszystkim o przekazanie i uzasadnienie formalnie określonych praw, ale o wzajemne oddanie się sobie osób⁴⁵⁰. Wewnętrzna prawda aktu przymierza miłości małżeńskiej, a zwłaszcza całkowitość osobowego daru (*donum totale*) oraz immanentnie implikowana jego nieodwołalność, stanowi odtąd ontyczny fundament i punkt odniesienia dla treściowych ram *intima communitas vitae et amoris coniugalis*⁴⁵¹.

O ile wobec przyjętego w *Konstytucji „Gaudium et spes”* paradygmatu „przymierza” — jako swoistej kotwicy w profetyczno-nauczycielskiej posłudze stosowania prawa (*ius matrimoniale*) — coraz trudniej dziś głosić, że małżeństwo naturalne jest kontraktem (nawet ze słuszną intencją obrony kontraktualnej natury zgody małżeńskiej⁴⁵²), o tyle w odniesieniu do związku sakramentalnego wydaje się to już po prostu niemożliwe⁴⁵³. Przesądzają o tym trzy kolejne passusy 48. numeru *Konstytucji*, wnoszące do doktryny małżeńskiej istotną treść teologiczną. W niniejszych tekstach, ponownie przez uwyrażenie konotacji biblijnych (tak, jak w omawianym wcześniej fragmencie *Gaudium et spes*), pierwszoplanowe znaczenie nadano pojęciu *foedus*.

W pierwszym fragmencie, przywołując Jezusową naukę o „początku”, ojcowie Soboru przypominają, że mężczyzna i kobieta przez przymierze małżeńskie „już nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem”⁴⁵⁴. Kontekst cytowanej rozmowy Chrystusa z faryzeuszami niesie z sobą doniosłe implikacje. Jedność małżeńska (*una caro*)⁴⁵⁵ powstaje w przymierzu miłości

(5) w celu utworzenia małżeństwa, (6) w sposób nieodwołalny — Z. Grochowski: *Sakrament małżeństwa...*, s. 183–184.

⁴⁵⁰ Zob. M. Kaiser: *Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre*. ThGl 1989, s. 275–279.

⁴⁵¹ KDK, n. 48.

⁴⁵² G. Erlebach: *Problem wymiaru antropologicznego i prawnego w rozumieniu zgody małżeńskiej*. „Ius Matrimoniale” 1999, s. 16–18; G. Dzierzón: *Polemika wokół kontraktualistycznej natury małżeństwa*. PK 2000, nr 1–2, s. 99–106.

⁴⁵³ Por. J.F. Castañó: *Estne matrimonium contractus?*..., s. 472–476.

⁴⁵⁴ *Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali „iam non sunt duo, sed una caro” (Mt 19, 6), intima personarum atque operum coniunctione mutuum sibi adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experiuntur et plenius in dies adipiscuntur* [podkr. — A.P.] — KDK, n. 48.

⁴⁵⁵ Rdz 1, 27; 2, 24.

wedle logiki ekonomii stworzenia. Jeśli zaś Bóg, w dziele kreacji „na obraz Boży i podobieństwo”, wyprowadził „komunię małżeńską” niejako z misterium trynitarnego „My” i już w pierwszym Przymierzu komunię mężczyzny i kobiety trwale odniósł do swojej tajemnicy⁴⁵⁶, to implikacje tego faktu wydają się nie do przecenienia. Ponieważ za sprawą *foedus coniugale* mężczyzna i kobieta nie są już dwoje, lecz stają się jednością, tak że osobowe „my” znacznie różni się od zwykłej sumy dwojga osób, wola ludzka jest za słaba, by autonomicznie zapoczątkować istnienie nowego bytu⁴⁵⁷. A zatem Trójjedyny Bóg – Twórca instytucji małżeństwa w tajemnicy ludzkiego „początku”, w sposób konieczny pozostaje Kreatorem każdego, poszczególnego związku małżeńskiego⁴⁵⁸.

Dzięki uwypukleniu eklezjalnego wymiaru *sacramentum matrimonii*, pozostałe dwa fragmenty *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* istotowo (ontycznie) wiążą *foedus matrimoniale* chrześcijańskich małżonków z Nowym i Wiecznym Przymierzem Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą. Oparty na fundamencie chrztu św., związek ludzkich oblubieńców staje się w tym szczególnym (siódmym) sakramencie⁴⁵⁹ czymś więcej niż tylko „naturalnym” znakiem miłosego Przymierza Boga z ludźmi. Wedle nauki ojców Soboru zawartej w kolejnym passusie 48. numeru *Gaudium et spes*, tak jak niegdyś u „początku” Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z Przymierzem miłości i wierności, tak dziś Chrystus-Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom z łaską sakramentu małżeństwa⁴⁶⁰. Doniosłość tej wypowiedzi nie pozostawia wątpliwości. Oto centralne miejsce małżeństwa w porządku Stworzenia Chrystus radykalnie potwierdza w ekonomii Odkupienia⁴⁶¹ i co za tym idzie, owo niezwykle przymierze ochrzczonych – w całej dynamice swego posłannictwa – jawi się *par excellence* jako aktualizacja *sacramentum Ecclesiae*, tj. sakramentu zjednoczenia z Bogiem w Jezusie Chrystusie⁴⁶².

⁴⁵⁶ Zob. Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 8.

⁴⁵⁷ Por. M. Kaiser: *Kirchliches Eherecht...*, s. 276–277.

⁴⁵⁸ „A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela [podkr. – A.P.]” – Mt 19, 6.

⁴⁵⁹ Zob. FC, n. 13.

⁴⁶⁰ *Christus Dominus huic multiformi dilectioni, e divino caritatis fonte exortae et ad exemplar suae cum Ecclesia unionis constitutae, abundanter benedixit. Sicut enim Deus olim foedere dilectionis et fidelitatis populo suo occurrit, ita nunc hominum Salvator Ecclesiaeque Sponsus, per sacramentum matrimonii christifidelibus coniugibus obviam venit* [podkr. – A.P.] – KDK, n. 48.

⁴⁶¹ Zob. E. Corecco: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 390–409.

⁴⁶² „Nie ma »wielkiej tajemnicy«, którą jest Kościół i ludzkość w Chrystusie, bez tej »wielkiej tajemnicy«, jaką jest »jedno ciało«, to znaczy małżeństwo i rodzina” – Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 19; por. R. Alfs: *Die außerordentlichen Formen*

Tak jak w misterium Odkupienia samo Przymierze i jego znaki: miłość i wierność, zostały wyrażone w sposób ostateczny i nieodwołalny, w taki sam sposób Zbawiciel pragnie rozszerzać swą jedność z Kościołem (*communio Ecclesiae*) przez sakramentalną obecność w małżeńskiej *communio personarum*. Dlatego – jak mówi ostatni wzmiankowany fragment *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* – czyni On małżeństwo obrazem i uczestnictwem w swym miłosnym przymierzu z Kościołem⁴⁶³. Udzielając małżonkom daru komunii nierozdzielnej, Boski Oblubieniec ustanawia znak (zarazem wymóg) miłości absolutnie wiernej, którą żywi do Kościoła, swojej Oblubienicy⁴⁶⁴.

Kreowana konsekwentnie w nauczaniu ojców Soboru chrysto- i kościelnocentryczna wizja przymierza miłości małżeńskiej (*kirchliche Existenzform*)⁴⁶⁵ znajduje swoistą kulminację w 11. numerze *Konstytucji „Lumen gentium”*. Małżonkowie chrześcijańscy mocą sakramentu małżeństwa i w duchu wiary tak bardzo mogą aktualizować (*significant atque participant*) misterium zjednoczenia i płodnej miłości między Chrystusem i Kościołem, że ich *foedus matrimoniale* staje się prawdziwym fundamentem „Kościoła domowego”⁴⁶⁶. Tę myśl magiste-

der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von Sakramentalität der Ehe. Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung. Würzburg 1993, s. 472.

⁴⁶³ *Proinde familia christiana, cum e matrimonio, quod est imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae, exoriat, vivam Salvatoris in mundo praesentiam atque germanam Ecclesiae naturam omnibus patefaciet, tum coniugum amore, generosa fecunditate, unitate atque fidelitate, tum amabili omnium membrorum cooperatione* – KDK, n. 48.

⁴⁶⁴ Zob. FC, n. 20. Dopełnieniem takiego obrazu przymierza małżeńskiego ochrzczonych: mężczyzny i kobiety, w *Konstytucji „Gaudium et spes”* są następujące słowa ojców Soboru: *Matrimonium vero, non est tantum ad procreationem institutum; sed ipsa indoles foederis inter personas indissolubilis atque bonum prolis exigunt, ut mutuus etiam coniugum amor recto ordine exhibeatur, proficiat et maturescat. Ideo etsi proles, saepius tam optata, deficit, matrimonium ut totius vitae consuetudo et communio perseverat, suumque valorem atque indissolubilitatem servat* [podkr. – A.P.] – KDK, n. 50.

⁴⁶⁵ Zob. W. Aymans: *Gleichsam häusliche Kirche...*, s. 424–446.

⁴⁶⁶ *Tandem coniuges christiani, virtute matrimonii sacramenti, quo mysterium unitatis et fecunditatis amoris inter Christum et Ecclesiam significant atque participant* (cf. Eph. 5, 32), *se invicem in vita coniugali necnon prolis susceptione et educatione ad sanctitatem adiuvant [...]. Ex hoc enim con-nubio procedit familia in qua nascuntur novi societatis humanae cives, qui per Spiritus Sancti gratiam, ad Populum Dei saeculorum decursu perpetuandum, baptismo in filios Dei constituuntur. In hac velut Ecclesia domestica parentes verbo et exemplo sint pro filiis suis primi fidei praecones, et vocationem unicuique propriam, sacram vero peculiari cura, foveant oportet* [podkr. – A.P.] – KK, n. 11; por. DA, n. 11; zob. J. Beyer: *Ecclesia domestica...*, s. 293–326.

rialną znakomicie rozwija Jan Paweł II, kiedy m.in. naucza: „Rodzina chrześcijańska jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła, że staje się, na swój sposób, uczestnikiem zbawczego posłannictwa samego Kościoła: małżonkowie i rodzice chrześcijańscy, na mocy sakramentu, »we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego«. Dlatego też nie tylko otrzymują miłość Chrystusa, stając się wspólnotą »zbawioną«, ale są również powołani do przekazywania braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą »zbawiającą«. Tak więc rodzina chrześcijańska, będąc owocem i znakiem nadprzyrodzonej płodności Kościoła, staje się symbolem, świadectwem i uczestnikiem macierzyństwa Kościoła”⁴⁶⁷.

Motywowana przesłankami wynikającymi z adekwatnej antropologii i teologii Vaticanum II reorientacja w postrzeganiu i opisie rzeczywistości małżeństwa, w tym kluczowa pozycja, jaką przyznano pojęciu *foedus*, miała przynieść zasadniczą zmianę w merytoryczno-formalnym określeniu *matrimonium canonicum* przez Komisję Odnowy KPK.

2.5.2. *Coniunctio – communio – consortium* w prawnej identyfikacji „wspólnoty całego życia”

Na zebraniu plenarnym w 1977 roku kardynałowie, członkowie Pontificiae Commissionis, podejmując decyzję o przyjęciu w przyszłym kodeksie opisowego określenia małżeństwa, zarekomendowali możliwość użycia w owej *definitio seu descriptio matrimonii*⁴⁶⁸ jednego z trzech terminów funkcjonujących w tradycji kanonicznej. Ważne kryterium stanowił warunek, by wybrany termin dawał czytelny wyraz obecności elementu osobowego w prawnej strukturze małżeństwa. W tym kontekście kardynałowie podkreślili bliskość znaczeniową pojęć: *coniunctio vitae*, *communio vitae* oraz *consortium vitae*⁴⁶⁹.

Ten krok Papieskiej Komisji anonsovany w jej oficjalnym periodyku „*Communicationes*” – w lakonicznych przekazach przewodniczącego kardynała P. Felicio i notariusza F. Vota – mógł sprawiać wrażenie, że wymienione trzy pojęcia zostały potraktowane synonimicznie⁴⁷⁰. Wsze-

⁴⁶⁷ FC, n. 49.

⁴⁶⁸ ComCan 1983, s. 221.

⁴⁶⁹ Zob. ComCan 1977, s. 212; ComCan 1978, s. 125.

⁴⁷⁰ Por. Z. Grocholewski: *De „communione vitae” in novo Schemate „De matrimonio” et de momento iuridico amoris coniugalis*. PRMCL 1979, s. 445, przypis 9.

lako zgola odmienne wnioski można wyciągnąć z informacji (również zamieszczonych w „Communicationes”) o samym procesie kodyfikacji *ius matrimoniale* – w zakresie poszukiwania nowego, adekwatnego określenia małżeństwa kanonicznego. Już na początku reformy, jedno-myślniej opinii konsulatorów Zespołu Studyjnego „De matrimonio”⁴⁷¹ dotyczącej tego, że ów naturalny związek nie powinien być ujmowany przez odniesienie do dawnych *fines matrimonii* (celów „pierwszorzędnych” i „drugorzędnych”), towarzyszyła decyzja, by w recepcji myśli soborowej przyjąć nawiązujące do tradycji kanonicznej określenie: *intima totius vitae coniunctio*⁴⁷². Co istotne, w toku dalszych prac legislacyjnych – w dyskusji nad can. 243 Schematu 1975⁴⁷³ – wobec propozycji zastąpienia w tej formule słowa *coniunctio* słowem *communio* bądź *consortium* większość konsulatorów broniła dokonanej wcześniej terminologicznego wyboru, posiłkując się także argumentami merytorycznymi⁴⁷⁴.

Pewną trudność sprawia odpowiedź na pytanie, jakimi konkretnie przesłankami kierowała się Komisja, gdy niedługo potem⁴⁷⁵ postanowiła o zamianie w kolejnym schemacie *De Sacramentis* z 1980 roku⁴⁷⁶ terminu *coniunctio* (we wspomnianym określeniu małżeństwa) na termin *communio*. Sformułowanie *totius vitae communionem*⁴⁷⁷ w pierwszym kanonie projektowanego prawa małżeńskiego nie dotrwało przecież do

⁴⁷¹ Zob. ComCan 1969, s. 32.

⁴⁷² ComCan 1971, s. 70.

⁴⁷³ *Matrimonium, quod fit mutuo consensu de quo in cann. 295 ss., est (i n t i m a) t o t i u s v i t a e c o n i u n c t i o inter virum et mulierem, quae indole sua naturali, ad prolis procreationem et educationem ordinater* [podkr. – A.P.] – Schemat 1975, can. 243 § 1.

⁴⁷⁴ *De verbo „coniunctio” quidam dixerunt se praeferre verbum „communio”, alii autem „consortium”; alii vellent qualificare „coniunctionem” addendo „coniunctio permanens” vel „artissima communio”, etc. Aliquis Consultor censet prae omnibus seligendum esse verbum „coniunctio”, quia in canone sermo est de matrimonio in fieri. Alius Consultor praefert verbum „consortium”. Post brevem discussionem fit suffragatio: an placeat verbum „coniunctio”: Placet n. 5 – Non placet n. 2 – ComCan 1977, s. 123. Owocem wspomnianej debaty była nowa treść § 1, can. 243: *Matrimonium est viri et mulieris i n t i m a t o t i u s v i t a e c o n i u n c t i o quae indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis procreationem et educationem ordinatur* [podkr. – A.P.].*

⁴⁷⁵ Zob. ComCan 1978, s. 125–126.

⁴⁷⁶ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum*. Typis Polyglottis Vaticanis 1980.

⁴⁷⁷ *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier intimam inter se constituunt t o t i u s v i t a e c o m m u n i o n e m, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est* [podkr. – A.P.] – Schemat 1980, can. 1008 § 1.

końca reformy. Dopiero z *Relatio complectens* (1981)⁴⁷⁸, która pozostaje świadectwem ostatniego etapu kodyfikacji, dowiadujemy się o motywach definitywnego przyjęcia formuły: *totius vitae consortium*. Chodziło mianowicie o uniknięcie dwuznaczności, jakie niósł z sobą – składniad relevantny teologicznie – termin *communio*. Zastrzeżenia⁴⁷⁹ zrodziło dotychczasowe niekonsekwentne używanie tego terminu w Schematach⁴⁸⁰. Wszelako, gwoi ścisłości, należy podkreślić, że redaktorzy kodeksu z rozmysłem postanowili dać pierwszeństwo terminowi (*consortium*), ponieważ – ich zdaniem – najlepiej wyraża on wspólne życie małżeńskie, a także znajduje większe oparcie w tradycji prawnej⁴⁸¹.

Poszukiwanie adekwatnej formy przekładu na język prawa kanonicznego znakomitej definicji małżeństwa z *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele: intima communitas vitae et amoris coniugalis*⁴⁸² tudzież podobnych, wcześniej przywołanych soborowych określeń, nie było zadaniem łatwym. Dlatego Komisja, kierując się słuszną intencją, by do opisu *institutum matrimoniale* wybrać jedną spośród formuł, które nieprzerwanie funkcjonują w tradycji kanonicznej (od ich przejęcia z prawa rzymskiego), zamierzała swój wybór uczynić optymalnie czytelnym⁴⁸³. Oznaczało to w praktyce, że kolejno adaptowane w reformie pojęcia (*coniunctio*, *communio*, *consortium*) z jednej strony nie mogły utracić swej tradycyjnej wyrazistości i precyzji terminologicznej, z drugiej zaś strony musiały w ich odnowionym „doktrynalnym” przystosowaniu uwzględniać całą osobową i kulturowo-społeczną, materialną i religijno-duchową (sakramentalną, eklezjalną) strukturę opisywanej rzeczywistości⁴⁸⁴.

⁴⁷⁸ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em-mis atque exc-mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*. Typis Polyglottis Vaticanis 1981. [To samo: ComCan 1982, s. 116–230; ComCan 1983, s. 57–109, 170–253; ComCan 1984, s. 27–99].

⁴⁷⁹ Wyrazicielem tych wątpliwości był m.in. głos w dyskusji: *Sensus termini „communio” non est univocus, nec clare patet in quo consistat* – ComCan 1983, s. 221.

⁴⁸⁰ Zob. U. Navarrete: *De iure ad vitae communionem: observationes ad novum schema canonis 1086 § 2*. PRMCL 1977, s. 259–263; Z. Grocholewski: *De „communionem vitae”...*, s. 442–447.

⁴⁸¹ *Ut vitetur tamen ambiguitas, quae forte oriri potest ex verbo „communio” in Schemate non semper uno sensu adhibito, praeferendum videtur verbum „consortium”, quod melius exprimit matrimoniale convictum et maius suffragium invenit in traditione iuridica* – ComCan 1983, s. 222.

⁴⁸² KDK, n. 48, 1.

⁴⁸³ Por. U. Navarrete: *Problemi sull'autonomia dei capi di nullità del matrimonio per difetto di consenso causato da perturbazioni della personalità*. In: *Perturbazioni psichiche e consenso nel matrimonio canonico*. Roma 1976, s. 132.

⁴⁸⁴ Por. J. Goti Ordeñana: *Observaciones al nuevo canon 1055 § 1*. REDC 1984, s. 310–311.

Ze wszech miar uzasadnione było zatem bezpośrednie nawiązanie przez Komisję⁴⁸⁵ do klasycznych definicji *Corpus Iuris Civilis*: Ulpiana⁴⁸⁶ i Modestyna⁴⁸⁷, a także posłużenie się w pierwszej próbie kanonicznego ujęcia definicji małżeństwa (w Schemacie 1975) terminem *coniunctio*, który występuje w obu definicjach. Konsulatorzy Komisji dość długo opowiadali się za preferencją należną „fundamentalnemu pojęciu definicji rzymskich”⁴⁸⁸, ponieważ przeważała opinia, że pojęcie to tradycyjnie najlepiej wyrażało *statum fieri* małżeństwa⁴⁸⁹. Jakkolwiek, w świetle prawa rzymskiego, *coniunctio maris et foeminae* zawsze była widziana łącznie z jej naturalnym skierowaniem do potomstwa (*filiorum quaerendorum causa*)⁴⁹⁰, to jednak historycznie przynależny *coniunctio* szeroki zakres semantyczny⁴⁹¹ z łatwością pozwalał Komisji powiązać *intima totius vitae coniunctio* z drugim *ordinatio naturalis*, wyrażającym pośredni walor prawny miłości małżeńskiej⁴⁹², a mianowicie skierowaniem ku dobru małżonków (*ordinatio ad bonum coniugum*)⁴⁹³.

Nie zmienia to w niczym faktu, że w związku z tak odnowioną „definicją” małżeństwa, w komentarzach wybitnych kanonistów pojawiały się uzasadnione wątpliwości, czy formuła *intima totius vitae coniunctio* pozwala na radykalne uwypuklenie duchowego wymiaru małżeństwa⁴⁹⁴. Na-

⁴⁸⁵ Zob. J. H u b e r: *Coniunctio, communio, consortium. Observationes ad terminologiam notionis matrimonii*. PRMCL 1986, s. 403–406.

⁴⁸⁶ *Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuum consuetudinem vitae continens* – Inst. 1, 9, 1.

⁴⁸⁷ *Nuptiae sunt coniunctio maris et foeminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* – Dig. 23, 2, 1.

⁴⁸⁸ U. N a v a r r e t e: *Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico*. Apol 1978, s. 657.

⁴⁸⁹ Przypomnijmy charakterystyczną wypowiedź konsulatora wobec propozycji zmiany terminologicznej w can. 243 Schematu 1975 (użycia *communio* względnie *consortium*), że *coniunctio* winno pozostać: *quia in canone sermo est de matrimonio in fieri* – ComCan 1977, s. 123; zob. U. N a v a r r e t e: *Influsso del diritto romano...*, s. 650–653; Z. G r o c h o l e w s k i: *De „communione vitae”...*, s. 445.

⁴⁹⁰ U. N a v a r r e t e: *Influsso del diritto romano...*, s. 657.

⁴⁹¹ Zob. J. H u b e r: *Coniunctio, communio, consortium...*, s. 397–401.

⁴⁹² Zob. ComCan 1977, s. 375; O. R o b l e d a: *Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico*. Apol 1977, s. 188–193.

⁴⁹³ *Matrimonium est viri et mulieris intima totius vitae coniunctio quae indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis procreationem et educationem ordinatur* [podkr. – A.P.] – Schemat 1975 (nowa redakcja), can. 243 § 1.

⁴⁹⁴ Zob. O. G i a c c h i: *La definizione del matrimonio nella riforma del diritto matrimoniale canonico*. EIC 1977, s. 218–226; O. F u m a g a l l i C a r u l l i: *Osservazioni su la definizione del matrimonio nello „Schema iuris recogniti de sacramentis”*. EIC 1977, s. 227–233. Tak jak charakterystyczna w tym względzie była propozycja O. Giacchiego, by słowo *intima* w cytowanej formule zastąpić słowem *spiritualis*, tak O. Fumagalli Carulli podkreślała przede wszystkim potrzebę ukazania znaczenia prawnego *ordo charitatis* w małżeństwie chrześcijańskim (sakramentalnym).

leży przeto zgodzić się z opinią, że pojęcie *coniunctio* okazało się ostatecznie nie tylko zbyt ogólne, i tym samym mało precyzyjne, ale nade wszystko znaczeniowo uboższe od paralelnego soborowego terminu *communitas*⁴⁹⁵. O wzmiankowanej decyzji konwersji pojęciowej mógł zatem przesądzić fakt, że *coniunctio*, pozbawione dodatkowych określeń, równie dobrze nadawało się do identyfikowania różnorodnych form takich związków, które pozbawione są wymiaru etycznego i religijnego⁴⁹⁶.

Właśnie ta okoliczność pozwala, przynajmniej częściowo, rozwikłać problem przesłanek, jakimi kierowała się Papieska Komisja Reformy KPK, wprowadzając w miejsce *coniunctio* nowy termin: *communio*. Wypada podkreślić, że stało się to wówczas, gdy konsultorzy Komisji postanowili złączyć w jednym kanonie, otwierającym *ius matrimoniale*, dotychczasową treść normy regulującej płaszczyznę sakramentalną *matrimonium canonicum* (can. 242) z określeniem małżeństwa jako instytucji prawa naturalnego (can. 243 § 1)⁴⁹⁷. Znamienny przy tym wydaje się fakt, że w tak zredagowanej definicji *in obliquo* znalazły się obok siebie dwa nowo wprowadzone (w tym miejscu) terminy: *foedus* i *communio*, które w jednej normie, po przezwycięzeniu nieuzasadnionej dwutorowości ujęć, lepiej miały identyfikować osobową i sakramentalną strukturę małżeństwa kanonicznego⁴⁹⁸.

Już w świetle samej etymologii, przyjęty nowy termin (*communio*) ukazywał głębiej wewnętrzno-duchowych elementów małżeństwa, które tropem myśli soborowej *de matrimonio* zamierzano dowartościować w procesie kodyfikacji. Łacińskie *communio* pochodzi wszak od słowa *communis*, złożonego z przyimka *cum* i rzeczownika *munus* („dar”, „zadanie”, „obowiązek”, „służba”). Termin *communio* oznacza zatem współuczestnictwo – w formie komunikacji i partycypacji – w otrzymanym darze oraz nierozłącznie z tym związaną służebną wspólnotę zadań (obowiązków)⁴⁹⁹.

Wszelako istotne znaczenie miał przede wszystkim fakt, że wcześniej nośność oraz walor znaczeniowy pojęcia *communio* na nowo odkryli ojcowie Soboru, czyniąc z niego – w optyce teologii przymierza – podstawowo-

⁴⁹⁵ KDK, n. 48.

⁴⁹⁶ F.R. Aznar Gil: *El Nuevo Derecho Matrimonial Canónico*. Salamanca 1983, s. 41–42.

⁴⁹⁷ ComCan 1978, s. 125. Po tej zmianie kształt kan. 242 był następujący: § 1. *Matrimonium, quod est foedus quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est*; § 2. *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum* [podkr. – A.P.] – ibidem.

⁴⁹⁸ Zob. ComCan 1980, s. 227–228.

⁴⁹⁹ Por. J. Goti Ordeñana: *Observaciones...*, s. 316–317.

we principium eklezjologiczne, opisujące głębię misterium Kościoła⁵⁰⁰. Konsekwentnie, w owym *stricte* teologicznym pojęciu posoborowa kanonistyka dostrzegła kluczową zasadę formalnokanoniczną dla opisu kościelnego *ius communionis*⁵⁰¹. Wydawało się przeto czymś oczywistym, że Komisja Reformy KPK – motywowana myślą eklezjologiczną – wypracowała „ostateczny” termin, który w szacie zewnętrznych międzyosobowych relacji prawnych identyfikował wewnętrzną więź miłości (*caritas*) i łaski. Dokonując takiego, a nie innego wyboru terminologicznego, autorzy reformy faktycznie podkreślali „kościelność” misji (zadań, obowiązków) chrześcijańskich małżonków jako konsekwencję – tak samo eklezjalnie rozumianej – ich komunikacji i partycypacji w darach (naturalnych i nadprzyrodzonych). Tak więc wybór sformułowania: [...] *foedus quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem*, czytelnie wpisywał się w tę samą logikę, która na Soborze dała asumpt, by pochodzącą z takiego małżeństwa rodzinę nazwać „Kościołem domowym”⁵⁰².

Odnotowane zastrzeżenia co do braku precyzji pojęciowej *communio* miały jednak zaważyć na decyzji o jeszcze jednej zmianie w określeniu „wspólnoty całego życia”⁵⁰³. Ostatecznie bowiem w kodeksowym określeniu małżeństwa (kan. 1055 § 1) – korelatywnie do *matrimoniale foedus* (w znaczeniu przyczyny sprawczej małżeństwa) – znalazła się formuła *totius vitae consortium*, obejmująca semantycznie kompleks istotnych praw i obowiązków małżeńskich (*matrimonium ipsum*). I w tym przypadku nie bez znaczenia były historyczno-etymologiczne konotacje, związane z trwale zakorzenionym w tradycji⁵⁰⁴ terminem *consortium*. O niekwestionowanej przydatności tego terminu na forum kanonicznego prawa małżeńskiego⁵⁰⁵ przesądzało jego bezpośrednie odwoływanie się do sfery

⁵⁰⁰ Zob. O. Saier: „*Communio*” in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung. München 1973.

⁵⁰¹ Zob. R. Sobąński: „*Communio*” als Formalprinzip des Kirchenrechts. ThGl 1982, s. 175–188.

⁵⁰² Por. J. Goti Ordeñana: *Observaciones...*, s. 317–318.

⁵⁰³ Por. J. Huber: *Coniunctio, communio, consortium...*, s. 402–403. W tym miejscu wypada odnotować odmienne stanowisko kanonistów, którzy nie tylko nie podzielają wspomnianych zastrzeżeń, ale uznają pojęcie *communio* za adekwatne do opisu istoty małżeństwa (*matrimonium in facto esse*) – zob. J. Goti Ordeñana: *Observaciones...*, s. 317; A. Stankiewicz: *Rilevanza canonica...*, s. 771–783.

⁵⁰⁴ Zob. D.E. Fellhauer: *The „Consortium omnis vitae” as a Juridical Element of Marriage*. SCan 1979, s. 10–18, 37–45; J. Huber: *Coniunctio, communio, consortium...*, s. 403–406.

⁵⁰⁵ Promotorem wprowadzenia tego pojęcia do kodeksowej „definicji” małżeństwa pozostaje O. Giacchi, który w cytowanym już trzecim wydaniu swej monografii o małżeństwie kanonicznym jako pierwszy zreinterpretował rzymską formułę *consortium omnis vitae* w duchu Vaticanum II – O. Giacchi: *Il consenso nel matrimonio...*, s. 343–364. Ten

wolitywnej w aspekcie konstituowania się małżeństwa⁵⁰⁶. Zgodnie z wymową pojęcia *consortium*, jedność międzyosobowa *in matrimonio*, zakładająca taką samą osobową godność nupturientów: mężczyzny i kobiety, jest skoncentrowana wokół projektu wspólnego (*cum*) dzielenia losu (*sors*) małżeńskiego tudzież realizacji *bona matrimonii*, z wyraźnym akcentem na całkowitość i definitywność tej jedności⁵⁰⁷.

Znaczenie wskazanych kwantyfikatorów w formule *totius vitae consortium* podkreśla dodatkowo określenie *totius*, którym Komisja świadomie zastąpiła *omnis* z definicji rzymskiej⁵⁰⁸. Tak jak słowo *omnis* wydaje się właściwsze do ilościowego określenia rzeczy objętych umową kontraktową (*aspectus quantitativus*), tak słowo *totius* odnoszące się do porządku osób znakomicie oddaje intensywność wzajemnego daru osobowego w małżeństwie (*aspectus qualitativus*), tj. całkowitość oddania mężczyzny i kobiety, a wraz z nim – totalność ich relacji interpersonalnej w wymiarze nie tylko materialnym, ale i duchowym⁵⁰⁹. Tu wszakże nieocenioną rolę ma do odegrania pojęcie *foedus*. Pozostając w semantycznej interferencji z pojęciem *consortium*⁵¹⁰, w odniesieniu do „głębokiej wspólnoty życia i miłości” chrześcijańskich małżonków, nadaje *totius vitae consortium* szeroko rozumiany sakralno-religijny charakter.

2.6. *Communio* a prawne ujęcie małżeństwa

Uwadze entuzjastów tudzież bacznych odbiorców nauczania Jana Pawła II o małżeństwie, zwłaszcza z kręgów kanonistyki i sądownictwa kościelnego, z pewnością nie uszło przemówienie papieskie do Roty

wybitny kanonista konstatawał m.in.: *Questa antica espressione, praecristiana ma assunta e trasformata dal Cristianesimo, significa fondamentalmente che la base del rapporto matrimoniale è data dalla completa unione dei due nubenti e poi coniugi, in tutti gli aspetti della loro vita, spirituale, intellettuale, sentimentale, economica, fisica, sociale* – ibidem, s. 351–352.

⁵⁰⁶ Por. J. Goti Ordeñana: *Observaciones...*, s. 317, 319.

⁵⁰⁷ Por. S. Ardito: *Il matrimonio*. In: *Il diritto nel mistero della Chiesa*. Vol. 3. [Quaderni di Apollinaris. Vol. 3]. Roma 1980, s. 198; J.F. Castaño: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 13–14. „*Consortium*” significa, fundamentalmente, lo mismo que los anteriores conceptos: proviene de „cum-sors” y viene a subrayar la participación del marido y de la mujer en el destino común, en una misma suerte es decir, unidos para la buena y mala fortuna – F.R. Aznar Gil: *El Nuevo Derecho...*, s. 39.

⁵⁰⁸ Zob. ComCan 1983, s. 222.

⁵⁰⁹ Por. J. Goti Ordeñana: *Observaciones...*, s. 318–319; zob. też C. Caffarra: *La teologia del matrimonio...*, s. 154–156.

⁵¹⁰ Zob. G. Lo Castro: *Il „foedus matrimoniale”...*, s. 69–90.

Rzymskiej z 27 II 1983 roku, ogłoszone tuż po promulgacji *Kodeksu prawa kanonicznego*⁵¹¹. Naturalne w tych okolicznościach odniesienie się do ogłoszonego zbioru i wprowadzającej weń *Konstytucji apostolskiej „Sacrae disciplinae leges”*, dało papieżowi asumpt, by jeszcze raz *explicite* uwypuklić eklezjologiczny fundament nowego prawodawstwa. Nawiązując do doniosłych początkowych passusów *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*⁵¹², a także do magisterium swego poprzednika Pawła VI⁵¹³, Jan Paweł II określił kościelną *Communio* – i jej promocję – jako istotny wyznacznik (*istanza primaria*) całego porządku kanonicznego⁵¹⁴. Czy w związku z tym mogło być dziełem przypadku, że w drugiej części swego przemówienia najwyższy prawodawca wzmiankę o teologicznym bogactwie kodeksowego *ius matrimoniale* „unaoczniał” proklamacją o treści sakramentalnego znaku małżeństwa, którą stanowi *communio personarum* – ukonstytuowana na podłożu „mowy ciała” osobowa jedność mężczyzny i kobiety⁵¹⁵?

Konstatacja wagi tej wypowiedzi Jana Pawła II, w kontekście jego licznych apeli, jak choćby tego ostatniego, wyrażonego w tytule alokucji do Roty Rzymskiej z 29 I 2004 roku: by „odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”⁵¹⁶, każe pytać o rolę, jaką w identyfikacji *matrimonium canonicum* odgrywa dzisiaj pojęcie *communio*. Wydaje się, że próba odpowiedzi na to pytanie, obok szkicu prezentującego antropologiczne i teologiczne podstawy niniejszej problematyki (z nader celowym przywołaniem personalistycznej myśli papieża Wojtyły), nie może ominąć refleksji dotyczącej dwóch szczegółowych zagadnień, a mianowicie: W jakim sensie perspektywa owej kluczowej zasady eklezjologicznej (*communio*) implikuje usytuowanie *sacramentum matrimonii* w samym centrum tajemnicy Kościoła? Czy sam termin *communio* mógł – ewentualnie powinien – znaleźć miejsce w określeniu małżeństwa w *Kodeksie prawa kanonicznego*?

⁵¹¹ Jan Paweł II: „Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła”. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej [26 II 1983]. OsRomPol 1983, nr 3, s. 12.

⁵¹² KK, n. 1.

⁵¹³ Wypada tu odnotować głośne przemówienie papieża z 1973 roku – Paulus VI: *Allocutio. Iis qui interfuerunt II Congressui Associationis Internationalis Canonistarum Mediolani habito* [17 IX 1973]. PPK. T. 7/3, s. 130–140.

⁵¹⁴ Por. Jan Paweł II: „Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła”..., s. 12, n. 3.

⁵¹⁵ Por. ibidem, s. 12, n. 5.

⁵¹⁶ Idem: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej [29 I 2004]. OsRomPol 2004, nr 4, s. 34–36.

2.6.1. *Communio personarum* – duchowa przestrzeń przymierza małżeńskiego

Nieprzypadkowo Jan Paweł II, niestrudzony nauczyciel prawdy o małżeństwie, uwypuklając w płaszczyźnie religijnej dogłębnie osobową więź zaślubionych: mężczyzny i kobiety jako uzdolnienie i dar przymierza z Bogiem, kieruje wzrok na Osobę, która w łonie najdoskonalszej *K o m u n i i T r ó j j e d y n e g o B o g a* jest Miłością i Darem⁵¹⁷. To Duch Święty, nazwany w uroczystej proklamacji Soboru Watykańskiego II źródłem i „zasadą jedności Kościoła”⁵¹⁸, od zarania dziejów pozostaje Duchem wszelkiej – ogólnoludzkiej i kościelnej – *k o m u n i i*⁵¹⁹. Tenże Duch właśnie, udzielając oblubieńcom „charyzmatu czy właściwego im daru”⁵²⁰, jawi się jako prawdziwy Twórca małżeńskiej *communio personarum*.

Dał temu wyraz ojciec św. w encyklice *Dominum et vivificantem* (1986), w której po raz pierwszy dokonał swoistej rekapitulacji autorskiej „teologii ciała”. Tym samym ów oryginalny zbiór katechez papieskich o małżeństwie i rodzinie⁵²¹ zyskał cenne pneumatologiczne oświecenie⁵²². I tak jak w szkicu biblijnej antropogenezy, zgłębiającym prawdę „początku”, ujawnieniu szczególnego stanu uduchowienia pierwszych małżonków („zakorzenienie w miłości”, „udzielanie się świętości”) towarzyszy lapidarne stwierdzenie o pierwotnym „promieniowaniu Ducha”⁵²³, tak we wspomnianej encyklice Jan Paweł II szeroko rozwija ten wątek doktrynalny.

Trzecią Osobę Boską nazywa papież wprost *Źródłem*, z którego wypływa wszelkie obdarowanie stworzeń⁵²⁴. W tej perspektywie całe dzieło stworzenia – nade wszystko zaś dzieło kreacji człowieka-osoby i ustanowienia małżeństwa-komunii osób – może oznaczać tylko jedno: nieskończony w swej hojności „dar Ducha”. Wszak tajemnica powołania z nicości do istnienia to obecność Ducha Bożego w stworzeniu – czytelny

⁵¹⁷ DV, n. 10.

⁵¹⁸ DE, n. 2; por. KK, n. 4.

⁵¹⁹ Por. ChL, n. 20; *Ioannes Paulus II: Litterae encyclicae „Ut unum sint”* [25 V 1995]. AAS 1995, s. 926, n. 9.

⁵²⁰ FC, n. 5.

⁵²¹ Chodzi o konferencje wygłoszone przez Jana Pawła II podczas środowych audiencji ogólnych w latach 1979–1984 pod wspólnym tytułem: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*.

⁵²² Później do analiz „teologii ciała” wyraźnie nawiązują trzy inne papieskie dokumenty: list apostolski *Mulieris dignitatem* [1988], list do rodzin *Gratissimam sane* [1994] oraz encyklika *Evangelium vitae* [1995].

⁵²³ Zob. *I d e m*: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 59.

⁵²⁴ DV, n. 10, 50.

znak uświęcającej obecności Trójcy i początek Jej zbawczego udzielania się człowiekowi⁵²⁵. A zatem dzieła Ducha, który w misterium Stworzenia przenika Komunię Ojca i Słowa-Syna, nie da się sprowadzić do samego tylko obdarowania istnieniem. Obdarowani światem mężczyzna i kobieta zostają jako osoby obdarowane szczególnym „obrazem i podobieństwem” Boga. W ten sposób — jak mówi Jan Paweł II — „głębokości Boże” zostają gościnnie otwarte dla pełni ich komunijnego „uczestnictwa”⁵²⁶. W Duchu Świętym dokonuje się to, co Sobór nazywa zaproszeniem do przyjaźni, kiedy naucza: „[...] niewidzialny Bóg (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14–15) i przestaje z nimi (por. Ba 3, 38), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą”⁵²⁷.

Duch Święty, który w tajemnicy Trójcy uosabia Miłość Ojca i Syna (a jako Miłość: Dar trynitarny)⁵²⁸, jest bezpośrednim Źródłem wszelkiego obdarowania nie tylko w porządku stworzenia. „Jest też bezpośrednią Zasadą i jakby Podmiotem samoudzielania się Boga w porządku łaski”⁵²⁹. W tym miejscu nader transparentna myśl papieska podąża ku wydarzeniom „pełni czasu”⁵³⁰, tj. urzeczywistnionej w misterium Chrystusowego Wcielenia i Odkupienia kulminacji zbawczego udzielania się Trójjedynego Boga w Duchu Świętym⁵³¹. Dopiero w tym świetle należy odczytywać prawdę o osobie ludzkiej i (małżeńskiej) komunii osób, którą proklamuje soborowa *Konstytucja „Gaudium et spes”*: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno, jako i my jedno jesteśmy« [...], daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”⁵³².

Już u źródeł egzystencji dar Ducha dla pierwszych małżonków oznaczał uczestnictwo w Prawdzie i Miłości, i w konsekwencji — życie w komunii i zjednoczeniu z Bogiem („życie wieczne”)⁵³³. Wszelako tragiczny

⁵²⁵ Por. DV, n. 12.

⁵²⁶ DV, n. 34. Tę myśl można odczytać jako teologiczne uwieńczenie wcześniejszych badań antropologicznych K. Wojtyły, wybitnego filozofa (personalisty) i etyka — K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1985², cz. 4: *Uczestnictwo*, s. 323–366; Idem: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 371–414; por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły*. Przeł. J. Merecki. Lublin 1996, s. 292–293.

⁵²⁷ KO, n. 2.

⁵²⁸ Por. DV, n. 39.

⁵²⁹ DV, 50.

⁵³⁰ Zob. Ga 4, 4–5.

⁵³¹ Por. DV, n. 50.

⁵³² KDK, n. 24.

⁵³³ Por. DV, n. 37.

w skutkach grzech ludzkiego „początku” zniszczył ową uszczęśliwiającą *communio*; a stało się to wprost przez „zakłamanie i odrzucenie Daru i Miłości”⁵³⁴. Jest tedy zrozumiałe – co podkreśla Jan Paweł II – że tylko Duch, objawiony przez Odkupiciela, uobecniiony zarazem w głębi Tajemnicy Paschalnej jako Miłość („źródło zbawczej mocy Chrystusowego Krzyża”, „dar nowego i wiecznego życia”)⁵³⁵, może skutecznie „przekonać świat o grzechu”⁵³⁶. Obficie rozdając owoce Odkupienia, Paraklet-Pocieszyciel ukazuje w świetle Chrystusa prawdę bytu ludzkiego i razem z darem „nowości życia” umacnia w oblubieńcach „człowieka wewnętrznego”⁵³⁷. Tak sprawia, że mogą się oni „odnaleźć” i ontycznie spełnić – wedle prawzoru Komunii Osób Boskich⁵³⁸ – „poprzez bezinteresowny dar z siebie”⁵³⁹.

Ta newralgiczna myśl soborowego personalizmu, znakomicie rozwinięta w magisterium papieża Wojtyły, szczególnie w odniesieniu do małżeństwa, swój dojrzały kształt zdaje się zyskiwać przede wszystkim w optyce pneumatologicznej. Potwierdzają to *implicite* słowa Jana Pawła II z listu *Gratissimam sane*: „Widać zarazem, jak głęboko ten »bezinteresowny dar« jest osadzony w Darze Boga-Stwórcy i Boga-Odkupiciela. Jak głęboko jest on osadzony w Duchu Świętym, którego Kościół w Sakramencie Małżeństwa zaprasza do »nawiedzenia serc«. Istotnie, bez tego »nawiedzenia« trudno byłoby to wszystko pojąć i spełnić jako powołanie człowieka. Jest wiele ludzi, którzy to pojmują. Iluż mężczyzn i kobiet chłonie tę prawdę, wiedząc i wyczuwając, że tu właśnie spotykają się z »Prawdą i Życiem« (por. J 14, 6)!”⁵⁴⁰.

⁵³⁴ DV, n. 35.

⁵³⁵ DV, n. 41.

⁵³⁶ Zob. DV, n. 27–48. „Odnajdujemy w owym »przekonywaniu o grzechu« dwoiste obdarowanie: obdarowanie prawdą sumienia i obdarowanie pewnością Odkupienia” – DV, n. 31.

⁵³⁷ Zob. Ef 3, 14–16. „W tym Świętym Duchu, który jest Darem przedwiecznym, Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka [...]. Ukryte tchnienie Ducha Bożego powoduje, iż duch ludzki otwiera się również wobec zbawczego i uświęcającego samootwarcia się Boga. Dzięki łasce uczynkowej, która jest darem Ducha Świętego, człowiek wchodzi w »nowość życia«, zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar. Równocześnie zaś sam człowiek staje się »mieszkaniem Ducha Świętego«, »żywą świątynią Boga«. Przez Ducha Świętego bowiem Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie. W komunii łaski z Trójcą Świętą rozszerza się niejako wewnętrzna »przestrzeń życiowa« człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje »według Ducha« i »dąży do tego, czego chce Duch«” – DV, n. 58.

⁵³⁸ Por. MD, n. 7; Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 6.

⁵³⁹ KDK, n. 24. W opinii papieża, „w tym zdaniu Konstytucji duszpasterskiej Soboru streszcza się cała chrześcijańska antropologia: owa teoria i praxis, oparta na Ewangelii” – DV, n. 59.

⁵⁴⁰ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 11.

Zgłębiając z Janem Pawłem II podstawy małżeńskiej *communio personarum*, w sposób nieunikniony wkraczamy w obszar teologii przymierza⁵⁴¹. Nie można bowiem zrozumieć istoty osobowej więzi małżonków bez próby wejścia w tajemnicę („ukrytą w Bogu”) oblubieńczej miłości Boga do swojego ludu, ostatecznie urzeczywistnioną przez Chrystusa-Oblubieńcę jako *Agápe* – *Caritas*, tj. miłość całkowitego i nieodwracalnego daru z siebie dla Kościoła-Oblubienicy⁵⁴². To właśnie sakramentalny udział w Chrystusowym Przymierzu oznacza nowe uzdolnienie oblubieńców (męża i żony) do budowania międzyosobowej komunii małżeńskiej i rodzinnej przez mającą się permanentnie dokonywać w ich związku paschę miłości, by nade wszystko w realizacji naturalnych celów małżeństwa: *bonum coniugum*, *bonum prolis*, odpowiadać Bogu na nieskończony Dar Miłości miłością z bawioną⁵⁴³.

W Duchu Świętym Bóg Przymierza powierza życie jednej osoby drugiej osobie, daje kobietę mężczyźnie i mężczyznę kobiecie. Całkowitość tego daru – wedle zasad przymierza: równości⁵⁴⁴ i wzajemności (składania siebie w darze i przyjmowania daru) – oraz jego nieodwołalność (mająca ostateczne źródło w nieodwołalności Bożego obdarowania) ukazują najgłębszy sens aktualizowanej normy personalistycznej⁵⁴⁵: *in Spiritu Sancto* Chrystus nadaje nową treść i znaczenie miłości – prawu zawierzenia człowieka człowiekowi. To Duch Święty, „sprawca komunii w miłości”, stwarza między małżonkami – na fundamencie chrztu i żywej wiary⁵⁴⁶ – niezwykłą jedność (*communio personarum*), „prawdziwy odblask tajemnicy wzajemnego dawania i przyjmowania, właściwej Trójcy Przenajświętszej”. Jan Paweł II mówi wprost: „Sam Duch staje się nowym prawem, które daje wierzącym [oblubieńcom – A.P.] moc i budzi w nich odpowiedzialność, aby w życiu umieli wzajemnie czynić dar z siebie i przyjmować drugiego [...], uczestnicząc w miłości samego Jezusa Chrystusa i na Jego miarę [podkr. – A.P.]”⁵⁴⁷.

⁵⁴¹ Zob. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 207–230.

⁵⁴² Por. FC, n. 13; por. też H.U. von Balthasar: *W pełni wiary*. Red. M. Kehl, W. Löser. Przekł. J. Fenrychowa. Kraków 1991, s. 328, 332–336.

⁵⁴³ Por. Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 3; J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 228.

⁵⁴⁴ Zdaniem Jana Pawła II, nauka Chrystusa „potwierdza i przybliża w Duchu Świętym prawdę o »równości« obojga – mężczyzny i kobiety. Trzeba mówić o zasadniczym »równouprawnieniu«: skoro oboje, kobieta tak samo jak mężczyzna, są stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, zatem oboje są też podatni w równej mierze na udzielanie się Bożej prawdy i miłości w Duchu Świętym. Oboje też doznają Jego zbawczych i uświęcających »nawiedzeń«” – MD, n. 16.

⁵⁴⁵ „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość” – K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 43; por. MD, n. 29.

⁵⁴⁶ Por. J. Grzeskowiak: *Sakramentalność małżeństwa...*, s. 74–77.

⁵⁴⁷ EV, n. 76.

Niniejsza perspektywa ujawnia klucz do zrozumienia powołania chrześcijańskich małżonków: mocą otrzymanego Ducha Świętego winni oni stać się żywym sakramentem Miłości Odkupiciela. Konsekwentnie *sacramentum matrimonii* – owa „wielka Tajemnica” w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła⁵⁴⁸, w której mężczyzna i kobieta przez przymierze „w Panu”⁵⁴⁹ tworzą komunie życiodajnej miłości – jawi się w swej istocie jako dynamiczna partycypacja obłubieńców w Bożej *Caritas*, rozlewanej w sercach przez Ducha Świętego⁵⁵⁰. Wypada zatem – za Janem Pawłem II – raz jeszcze powtórzyć: „Trzecia Osoba Trójcy Świętej, która wedle św. Augustyna jest w Bogu »współistotną komunią« (*communio consubstantialis*) Ojca i Syna (por. *De Trinitate* VI, 5. 7: PL 42, 928) stwarza w sakramencie małżeństwa ludzką »komunię osób« – komunię kobiety i mężczyzny”⁵⁵¹.

2.6.2. „Małżeńska” realizacja *communio Ecclesiae*

Teologia przymierza w magisterium Jana Pawła II słusznie jest kojarzona z konsekwentnym ukazywaniem chrystologicznych, pneumatologiczno-eklezyjalnych i jednocześnie głęboko osobowych podstaw sakramentalności Kościoła. W tym względzie – jak pamiętamy – nieocenionym wkładem papieża-nauczyciela personalizmu pozostaje oryginalne odczytanie „klasycznego” tekstu z Listu do Efezjan 5, 21–33⁵⁵². Nie może być zaskoczeniem fakt, że owo papieskie oświecenie *mysterium magnum*⁵⁵³ nie tylko wyraża afirmację zidentyfikowanych przez Sobór fundamentów autoświadomości Kościoła⁵⁵⁴, lecz nade wszystko jasno wskazuje doktrynalny kontekst rozumienia chrześcijańskiego małżeństwa⁵⁵⁵. W tak zakreślonej perspektywie relacja łącząca ochrzczonych małżonków jest postrzegana *per analogiam* wedle wzorcowego układu odniesień: Chrystus –

⁵⁴⁸ Por. Ef 5, 32.

⁵⁴⁹ Por. 1 Kor 7, 39.

⁵⁵⁰ Por. Rz 5, 5.

⁵⁵¹ Jan Paweł II: *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*. Città del Vaticano 1992, s. 321.

⁵⁵² Odnowiona egzegeza „wielkiej Pawłowej analogii” w aspekcie „soborowego” spojrzenia na sakrament małżeństwa – odejścia od statyczno-instytucjonalnych ujęć w kierunku dynamiczno-osobowego odzwierciedlania „tajemnicy Chrystusa” – wychodzi naprzeciw postulatowi współczesnej teologii – por. U. B a u m a n n: *Die Ehe...*, s. 166–167.

⁵⁵³ Por. Ef 5, 32.

⁵⁵⁴ Zob. KK, n. 1; Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 39–40.

⁵⁵⁵ Zob. J. K u d a s i e w i c z: *Chrześcijańskie małżeństwo...*, s. 175–197.

Kościół. Tym samym analogia z Listu do Efezjan, przez ukazanie tajemnicy jedności (komunii) między Boskim Oblubieńcem i Oblubienicą Nowego Przymierza, odsłania doniosłą prawdę sakramentalnego związku (przymierza) małżeńskiego. Małżeństwo tylko wówczas odpowiada powołaniu chrześcijańskiemu, gdy zostaje w nim odzwierciedlona owa odkupieńcza *Caritas*, którą Chrystus-Oblubieniec obdarza Kościół – swą Oblubienicę, i którą Kościół stara się odzwajemnić Odkupicielowi⁵⁵⁶. Na fundamencie chrztu („sakramentu wiary”) – tudzież odnawianej przez Ducha „świadomości chrzcielnej”⁵⁵⁷ małżonków – w sakramentalnym przymierzu małżeńskim dokonuje się objawienie i urzeczywistnienie tej samej Miłości, która buduje Bosko-ludzką *communio Ecclesiae* – miłosną jedność Boga z ludźmi w Jezusie Chrystusie⁵⁵⁸.

Jest charakterystyczne, że w przywołanym papieskim magisterium *de sacramento matrimonii*, którego wyróżnikiem pozostaje przejęty z myśli Pawłowej paradygmat „wielkiej analogii” (postulujący modele eklezjologii: „Ciała Chrystusa”⁵⁵⁹ i „Ludu Bożego”⁵⁶⁰), pojęciu „przymierze” konsekwentnie towarzyszy nie mniej znaczące teologicznie pojęcie „k o m u n i a”. Kluczowa rola, jaką Sobór przyznał temu ostatniemu w odnowionej refleksji nad samoświadomością Kościoła⁵⁶¹, każe intencje papieża rozumieć jednoznacznie. Podążając tropem soborowej *ecclesiologia communionis*, a także w nawiązaniu do owoców II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 roku⁵⁶², ojciec św. umiejscawia „sakrament ludzkich ob-

⁵⁵⁶ Por. ibidem, s. 29.

⁵⁵⁷ Zob. ChL, n. 10–13.

⁵⁵⁸ Zob. FC, n. 12–13; por. też: K. R a h n e r: *Die Ehe...*, s. 529–535; W. K a s p e r: *Zur Theologie...*, s. 38–41.

⁵⁵⁹ Zob. KK, n. 7.

⁵⁶⁰ Zob. KK, n. 9.

⁵⁶¹ „Pojęcie »komunii« (*koinonía*), które pojawiło się już w dokumentach Soboru Watykańskiego II, bardzo dobrze wyraża głębię misterium Kościoła i może odegrać kluczową rolę w odnowionej eklezjologii katolickiej. Pogłębienie rzeczywistości Kościoła jako komunii jest więc zadaniem szczególnie ważnym, otwierającym szerokie możliwości przed refleksją teologiczną nad misterium Kościoła” – Kongregacja Nauki Wiary: *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*. OsRomPol 1992, nr 10, s. 37, n. 1.

⁵⁶² „Eklezjologia »komunii« (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru. Pojęcie *koinonia* – *communio*, oparte na Piśmie Świętym, cieszyło się w Kościele starożytnym i cieszy do dziś w Kościołach Wschodu wielką czcią. Stąd Sobór Watykański II uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako »komunia« i bardziej konkretnie jako »komunia« urzeczywistniany. Co oznacza ogromnie bogate w treść słowo *communio*? Podstawowy sens odnosi się do zjednoczenia z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym. To zjednoczenie dokonuje się w słowie Bożym i sakramentach” – *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis* [II, C, 1] – „L'Osservatore Romano” z 10 XII 1985, s. 7. (To samo – ChL, n. 19).

lubieńców” *par excellence* w centrum tajemnicy Kościoła (*sacramentum Ecclesiae*). Aby się o tym przekonać, wystarczy zdać sobie sprawę z faktu, jak bardzo pojęcie „komunii” w papieskiej teologii małżeństwa sytuuje ów siódmy sakrament bezpośrednio „w orbicie” oddziaływania dwóch innych – dodajmy: fundamentalnych – „sakramentów Przymierza”, a mianowicie chrztu i Eucharystii⁵⁶³.

Kiedy Jan Paweł II naucza o „komunii” jako „sercu” autoświadomości Kościoła⁵⁶⁴, odwołuje się do płynącej z „sakramentu wiary” radykalnej nowości życia chrześcijańskiego, która oznacza *mysterium* osobowej jedności ochrzczonego z Trójcą Świętą (wertikalna komunია z Bogiem), otwierającej „przestrzeń” dla jedności wspólnoty kościelnej i ogólnoludzkiej (horyzontalna komunია między ludźmi)⁵⁶⁵. Dlatego parafrazując słowa ojca św. odnoszące się do wszystkich ochrzczonych, można stwierdzić, że o jedności między chrześcijańskimi małżonkami, a jeszcze wcześniej – o ich jedności z Chrystusem, stanowią więzy nie „ciała” i „krwi”, lecz „ducha”, a ściślej: więzy Ducha Świętego, którego otrzymują w darze⁵⁶⁶.

W takiej też pneumatologicznej perspektywie rozumiała staję się myśl papieska, że tylko wewnątrz *mysterium Ecclesiae*, jako tajemnicy komunii, objawia się „tożsamość” chrześcijańskich małżonków: ich powołanie i misja w Kościele i świecie⁵⁶⁷. Jeśli – za autorem Listu do Efezjan – uwzględnić dodatkowo specyfikę tegoż powołania, wynikającą z faktu, że sakrament małżeństwa jako jedyny spośród siedmiu *sacramenta Ecclesiae* jest „sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii stworzenia”⁵⁶⁸, teologia *communio* odniesiona do przymierza małżeńskiego niesie z sobą czytelne implikacje⁵⁶⁹. Jak podkreśla Jan Paweł II: „[...] pierwszym

⁵⁶³ „Chrzest jest bramą i fundamentem »komunii« Kościoła; Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego (por. *Lumen gentium*, 11). »Komunia« z Ciałem Chrystusa w Eucharystii oznacza i sprawia, czyli buduje wewnętrzne zjednoczenie (»komunię«) wszystkich wiernych w ciele Chrystusa, którym jest Kościół (por. 1 Kor 10, 16 n.)” – ibidem; por. też EE, n. 22; Kongregacja Nauki Wiary: *List do Biskupów...*, s. 38, n. 5.

⁵⁶⁴ To ważne stwierdzenie, że *communio* znajduje się „w sercu samoświadomości Kościoła”, zawarł papież w przemówieniu do Biskupów Stanów Zjednoczonych w dniu 16 IX 1987 roku – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. X/3 [1987: luglio–dicembre]. Città del Vaticano 1988, s. 553.

⁵⁶⁵ ChL, n. 10; por. Kongregacja Nauki Wiary: *List do Biskupów...*, s. 37, n. 3.

⁵⁶⁶ ChL, n. 19.

⁵⁶⁷ ChL, n. 8.

⁵⁶⁸ FC, n. 68.

⁵⁶⁹ „Klasyczny” tekst Ef 5, 21–33 przedstawia stosunek Chrystusa do Kościoła jako objawienie i urzeczywistnienie w czasie tajemnicy zbawienia, a relacja między chrześcijańskimi małżonkami – na co wskazuje pierwszy kierunek analogii oblubieńczej – winna być rozumiana na podobieństwo relacji między Chrystusem i Kościołem („Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”). Nie należy wszakże tra-

i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, k o m u n i a dwojga t y p o w o c h r z e ś c i j a ń s k a, ponieważ przedstawia tajemnicę wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza [podkr. – A.P.]”⁵⁷⁰. Kiedy zatem mężczyzna i kobieta – na fundamencie chrztu i żywej wiary – zawierają małżeństwo w Panu⁵⁷¹, przyjmują powołanie, by z pomocą Ducha realizować naturalne cele małżeńskie i tym samym w wymiarze uniwersalno-soteriologicznym⁵⁷² (w ramach potrójnego zadania Kościoła⁵⁷³) aktualizować sakramentalną *communio* Chrystusa z Kościołem.

Widać wyraźnie, że już w świetle dynamicznej „rzeczywistości chrzcielnej” z a s a d a „k o m u n i i” – jako swoisty k l u c z h e r m e n e u t y c z n y do rozumienia sakramentu małżeństwa⁵⁷⁴ – ujawnia najgłębszy sens „wielkiej analogii” z Listu do Efezjan. Mocą chrztu, pierwszego i podstawowego owocu Chrystusowego wydania siebie za Kościół⁵⁷⁵, „komunijna” relacja Boskiego Oblubieńca z Oblubienicą znajduje swe odzwierciedlenie w sakramentalnej „jedności dwojga” (oblubieńca i oblubienicy) na płaszczyźnie radykalnie osobowej, która jest domeną miłości. To właśnie dzięki miłości⁵⁷⁶ małżonkowie otrzymują w darze uczestnictwo w oblubieńczej komunii Chrystusa i Kościoła⁵⁷⁷.

Miłość – dar Nowego i Wiecznego Przymierza – na kanwie teologii św. Pawła daje się jednoznacznie odczytać jako fundament jedności Ciała Mistycznego oraz źródło każdej kościelnej komunii. Niniejsza prawda zaowocowała w magisterium Jana Pawła II wykładem – o kapitalnym znaczeniu dla rozwoju doktryny *de matrimonio* – na temat immanentnego związku chrześcijańskiego małżeństwa z Eucharystią. Tenże sakrament

cić z pola widzenia przeciwnego (pierwotnego) kierunku analogii: relacja oblubieńcza, jaka „od początku” łączy małżonków, pomaga w zrozumieniu misterium komunii Chrystusa z Kościołem – J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 28–30.

⁵⁷⁰ FC, n. 13.

⁵⁷¹ 1 Kor 7, 39.

⁵⁷² Za ojcem św. wypada raz jeszcze podkreślić, że w płaszczyźnie religijnej sakrament małżeństwa przekracza indywidualno-soteriologiczny wymiar relacji małżonków z Chrystusem. *Sacramentum matrimonii*, choć pozostaje „*signum significans et conferens gratiam*”, jest zarazem jedynym z siedmiu sakramentów, który nie wiąże się z działaniem zmierzającym bezpośrednio do osiągnięcia celów nadprzyrodzonych. Celem małżeństwa bowiem – i to nie tylko przeważającym, ale wynikającym »z jego natury« – jest »dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa« (por. KPK, kan. 1055)” – J a n P a w e ł II: „*Małżeństwo i rodzina są nierozzerwalne*”..., s. 35, n. 8.

⁵⁷³ Zob. FC, n. 50–64.

⁵⁷⁴ Por. K. Herzberg: *Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung*. Frankfurt am Main 1999, s. 300–303.

⁵⁷⁵ J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4..., s. 33–34.

⁵⁷⁶ Por. U. Baumann: *Die Ehe*..., s. 96.

⁵⁷⁷ FC, n. 13.

Oblubieńca i Oblubienicy⁵⁷⁸, pozostając najpełniej („w najwyższym stopniu”) sakramentem Przymierza⁵⁷⁹, umożliwia ochrzczonym oblubieńcom aktualny udział w Tajemnicy Paschalnej⁵⁸⁰ – misterium komunii i jedności. To tu „małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie”⁵⁸¹. Przez ciało Chrystusa zmartwychwstałego dokonuje się zespolenie duchowe oblubieńców („komunia w Duchu”⁵⁸²), tak że ich jedność (*communio*) staje się cudownym odbiciem i tajemniczym uczestnictwem w Miłości, która łączy w jedno Osoby Trójcy Świętej⁵⁸³. W tę logikę wpisuje się papieskie stwierdzenie: „Eucharystia objawia Komunię Ojca i Syna w Duchu, wprowadzając w tę Komunię wiernych [małżonków – A.P.], którzy w ten sposób wchodzą w komunię pomiędzy sobą”⁵⁸⁴.

Kiedy Jan Paweł II proklamuje, że Eucharystia jest źródłem miłości małżeńskiej⁵⁸⁵, to jednocześnie nadaje tej wypowiedzi doniosły kontekst eklesjalny⁵⁸⁶. W eucharystycznym darze Miłości małżeństwo znajduje – zdaniem ojca św. – swój fundament oraz Ducha ożywiającego komunię i posłannictwo małżonków. To zaś oznacza, że Chleb Eucharystyczny kreuje małżeńską *communio personarum* (sakramentalne „jedno ciało”) jako objawienie komunii (jedności) Kościoła i niezbywalną w niej partycypację⁵⁸⁷. Tylko w ten sposób,

⁵⁷⁸ MD, n. 26.

⁵⁷⁹ Por. EE, n. 3. Wszystkie sakramenty są „miejszem sprawowania i dopełniania Przymierza” – Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2.

⁵⁸⁰ EE, n. 5.

⁵⁸¹ FC, n. 57.

⁵⁸² Por. 1 Kor 6, 17.

⁵⁸³ Ważny przyczynek dla adekwatnego zobrazowania tej *par excellence* „kościelnej” prawdy wniosła teologia św. Jana (teologia miłości): „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim. Jak [...] Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie” (J 6, 56–57); „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który [go – A.P.] uprawia. [...] Wytrwajcie we Mnie, a Ja [będę trwał – A.P.] w was. [...] Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami” (J 15, 1. 4–5); „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 21); zob. ChL, n. 18.

⁵⁸⁴ Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”..., s. 21, n. 2; por. EE, n. 34.

⁵⁸⁵ FC, n. 57.

⁵⁸⁶ W często powtarzanej prawdzie, że Kościół sprawuje Eucharystię, lecz Eucharystia sprawia (buduje) Kościół, ojciec św. ujawnia podstawową przesłankę „*ecclesiology communionis*”, eklesjologii, która *explicitie* okazuje się „*eklesjologią eucharystyczną*” – por. Kongregacja Nauki Wiary: *List do Biskupów*..., s. 39, n. 11; J. Ratzinger: *Die Ekklesiologie*..., s. 43–46.

⁵⁸⁷ „Eucharystia uobecnia i – w sposób sakramentalny – na nowo urzeczywistnia odkupieńczy czyn Chrystusa, który »tworzy« Kościół, jego Ciało. Z tym »Ciałem« Chrystus zjednoczony jest jak Oblubieniec z Oblubienicą. [...] W tę »wielką tajemnicę« Chrystusa

tj. za sprawą miłości przekształcanej przez Ducha Uświęciiciela, przymierze małżeńskie może stać się intensywnie przeżywaną komunią, otwartą na szerokie kościelne „współuczestnictwo”⁵⁸⁸. Wtedy powstała z owego przymierza-komunii rodzina chrześcijańska będzie niejako „małym Kościołem” (*velut Ecclesia domestica*⁵⁸⁹), usytuowanym w samym centrum misyjnego i apostołskiego dynamizmu jednoczenia Mistycznego Ciała Chrystusa⁵⁹⁰. Tak też należy rozumieć ważne słowa ojca św. wskazujące ontyczno-genetyczne podstawy kościelnej komunii: „Cały Kościół powszechny, a w nim każdy Kościół partykularny staje się oblubienicą Chrystusa poprzez »Kościół domowy«, poprzez tę miłość, którą w nim się przeżywa: miłość małżeńską, rodzicielską, siostrzaną i braterską, miłość, która jest wspólnotą osób i pokoleń, miłość ludzką, która jest nie do pomyślenia bez Oblubieńca, bez tamtej Miłości, którą On pierwszy umiłował do końca”⁵⁹¹.

2.6.3. *Communio a consortium totius vitae* (kan. 1055 § 1)

Pojęcie „komunia”, syntetyzujące zdobywcze antropologii teologicznej oraz eklezjologii Soboru Watykańskiego II — nie bez udziału papieży Pawła VI i Jana Pawła II — śmiało wkroczyło w dziedzinę prawa kanonicznego, które dziś jawi się przede wszystkim jako *i u s c o m m u n i o - n i s*⁵⁹². Czy może być inaczej, skoro *canones* — swoista emanacja we-

i Kościoła zostaje wprowadzona odwieczna »jedność dwojga«, ustanowiona od »początku« między mężczyzną i kobietą” — MD, n. 26.

⁵⁸⁸ FC, n. 57; Jan Paweł II: „Gdybyś знаła dar Boży”..., s. 21–22, n. 4–6. „Podstawową racją jest tu [...] pierwotny plan Stwórcy, który »od początku« chciał, ażeby człowiek był »jednością dwojga«, oraz by mężczyzna i kobieta stanowili pierwszą wspólnotę osób, z której wyrastają wszystkie inne wspólnoty i która równocześnie jest »znakiem« międzyosobowej Komunii Miłości, stanowiącej tajemnicze życie wewnętrzne Boga w Trójcy Jedynej” — ChL, n. 52.

⁵⁸⁹ KK, n. 11.

⁵⁹⁰ *Die Liebe der Ehegatten trägt zur Einheit der Kirche selbst bei, weil sie eine Verwirklichung der einenden Liebe der Kirche ist; sie ist ebenso kirchenbildend, wie von der Kirche getragen. Das Wort von der „Haus-Kirche“, die von der Familie gebildet wird, ist mehr als nur ein frommes Bild* — K. Rahnert: *Die Ehe...*, s. 531–532.

⁵⁹¹ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 19.

⁵⁹² Zob. A.M. Rouco Varela, E. Corecco: *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971, s. 59–62; R. Sobaniński: „*Communio*” als Formalprinzip..., s. 175–188; J. Beyer: *La „communio” comme critère des droits fondamentaux*. In: *Les droits fondamentaux du chrétiens dans l’Église et dans la société. Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique* (6–11.X.1980). Fri-

wnętrznego prawa Ducha Wspólnoty (prawa Miłości)⁵⁹³ — znacznie wybiegają poza swe funkcje formalno-regulacyjne? Stanowią bowiem dla chrześcijan motywowany wiarą imperatyw, a zarazem pomoc w umacnianiu więzów jedności z Bogiem i braćmi. Słowem: kościelny porządek prawny służy realizacji immanentnej teleologii Kościoła (sakramentu jedności i zbawienia), a mianowicie dziełu odzwierciedlania i realnego uczestnictwa w Komunii Osób Boskich (*Ecclesia in Trinitate*)⁵⁹⁴.

W przemówieniu do Roty Rzymskiej z 31 I 1986 roku Jan Paweł II kolejny raz przypomniał niniejsze podstawy teologii prawa kanonicznego, a także — co nabiera szczególnej doniosłości — na kanwie szeroko zarysowanej „analogii trynitarnej” *implicite* podkreślił aktualność zasady *communio* w teologiczno-prawnym rozumieniu małżeństwa chrześcijańskiego⁵⁹⁵. Symboliczny przy tym wydaje się fakt, że we wspomnianym wystąpieniu papież sformułował jednocześnie apel do świata kanonistyki i jurysprudence, aby w percepcji i prezentacji przymierza dwojga ochrzczonych, które jest „doskonalszą realizacją” małżeństwa naturalnego⁵⁹⁶, istotne elementy (choć „w swym profilu prawnym muszą być jasno wyrażone i technicznie aplikowane”) były rozpatrywane w ich pełnym znaczeniu ludzkim i eklezjalnym⁵⁹⁷. Pozostaje zaś zagadką, dlaczego papieskim słowem nie towarzyszyło przywołanie nowego kodeksowego określenia małżeństwa, czego w sposób naturalny można się było spodziewać⁵⁹⁸. Czy okoliczność tę należy tłumaczyć faktem, że w kan. 1055 § 1 (KPK 1983) znalazł się głównie opis małżeństwa naturalnego, z dodaną, wyraźnie drugoplanową⁵⁹⁹ formułą dotyczącą sakramentu⁶⁰⁰? Jeśli tak, to wolno zapytać: czy w takim razie przyjęty w toku reformy *ius matrimoniale* kształt wspomnianej normy prawnej wystarczająco oddaje istotną treść teologiczną *sacramentum matrimonii*? Nie wnikając w złożoną problematykę tak zde-

bourg 1981, s. 79–96; H. Müller: *Utrum communio sit principium formale-canonicum novae codificationis iuris canonici Ecclesiae latinae?* PRMCL 1985, s. 84–108; V. De Paolis: *Communio in novo Codice*. PRMCL 1988, s. 521–552.

⁵⁹³ Zob. G. Ghirlanda: *La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto Ecclesiale*. CivCat 1977, No 2, s. 454–471.

⁵⁹⁴ KK, n. 4.

⁵⁹⁵ Ioannes Paulus II: *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], s. 27–28, n. 3–4.

⁵⁹⁶ Ibidem, s. 27, n. 3.

⁵⁹⁷ Ibidem, s. 28, n. 4.

⁵⁹⁸ Zauważmy, że w podobnych okolicznościach, w cytowanej alokucji do Roty z 1983 roku papież także pominął kodeksową „definicję” *matrimonium canonicum*.

⁵⁹⁹ Por. J. Beyer: *Die christliche Ehe...*, s. 189.

⁶⁰⁰ *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est* [podkr. — A.P.] — KPK 1983, kan. 1055 § 1.

finiowanego problemu⁶⁰¹, wypada — w kontekście prowadzonych tu rozważań — postawić pytanie szczegółowe: czy samo pojęcie *communio* miało szansę znaleźć się w sformułowaniu kanonu otwierającego tytuł VII (księgi IV w KPK 1983) *Małżeństwo*?

Wraz z opracowaniem pierwszej wersji schematu prawa konstytucyjnego Kościoła (*Lex Ecclesiae Fundamentals*)⁶⁰² w 1969 roku, tj. na wczesnym etapie reformy Kodeksu prawa kanonicznego, rzeczony termin został wprowadzony do normy can. 71, poświęconej sakramentowi małżeństwa⁶⁰³. Już wówczas, wedle czytelnych intencji Komisji Odnowy KPK — a potwierdzały to pośrednio wskazane źródłowe odniesienia⁶⁰⁴ — zastosowanie zwrotu: *communio [...] vitae coniugal*, należało łączyć z formułą *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele: intima communitas vitae et amoris*⁶⁰⁵. Abstrahując od faktu, że ostatecznie przepis can. 71 (tak jak całe prawo konstytucyjne) nie doczekał się promulgacji, nabrzmiała bogactwem treści teologicznych niniejsza norma „podstawowa” — z większym lub mniejszym skutkiem — miała w przyszłości odegrać rolę zasady inspirowanej kodeksowe kanony tytułu: *De matrimonio*⁶⁰⁶. Wszelako trudno nie zauważyć, że radykalne związanie przeszczepianej do prawa małżeńskiego formuły „głęboka wspólnota życia i miłości” z pojęciem *communio* dokonało się tylko przejściowo, w końcowej fazie reformy KPK⁶⁰⁷, a mia-

⁶⁰¹ W tym przedmiocie — oprócz cytowanego J. Beyera — znaczący wkład w dyskusję wnieśli E. Corecco i W. Aymans — E. Corecco: *Il matrimonio nel nuovo Codex Iuris Canonici. Osservazioni critiche*. In: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*. Padova 1988, s. 105–130; W. Aymans: *Die sakramentale Ehe — Gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. REDC 1990, s. 611–638.

⁶⁰² Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema Legis Ecclesiae Fundamental*. *Textus prior* (1969). Typis Polyglottis Vaticanis 1971. Tekst łacińsko-polski — PPK. T. 3/3, s. 98–170. Na temat kodyfikacji prawa fundamentalnego (wspólnego dla Kościoła łacińskiego i Kościołów wschodnich) — zob. F. D’Ostilio: *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico (revisione — promulgazione — presentazione)*. Città del Vaticano 1983, s. 45–48.

⁶⁰³ § 1 — *Sacramento matrimonii coniuges christiani, mysterium unitatis et foecundi amoris Christum inter et Ecclesiam significantes et participant, Spiritu Christi roborantur et veluti consecrantur ut se invicem in vita coniugali necnon in proles susceptione et educatione ad mutuam sanctificationem adiuvent et ita inter se coniuncti glorificationem Dei consequantur*; § 2 — *Sacramentum matrimonii recipiunt baptizati qui communionem indissolubilem vitae coniugal* inter se instaurant, irrevocabili consensu sese mutuo exclusive tradentes et accipientes, secundum praescripta ad coniugii foedus valide ineundum ab Ecclesia edicta [podkr. — A.P.] — Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema Legis Ecclesiae Fundamental*..., s. 149–150.

⁶⁰⁴ KK, n. 11; KDK, n. 48; DA, n. 11.

⁶⁰⁵ KDK, n. 48.

⁶⁰⁶ Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L’ispirazione conciliare*..., s. 25–27.

⁶⁰⁷ Nie jest moim zamiarem analizować tu cały proces kodyfikacji prawa małżeńskiego, nawet w zakresie ograniczonym do „definiowania” małżeństwa w kolejnych etapach refor-

nowicie w Schemacie 1980, w pierwszym (wśród *Canones praeliminaries*) can. 1008 § 1⁶⁰⁸. Wkrótce bowiem w tym samym miejscu pojawił się termin *consortium*, i w ostatniej, kodeksowej wersji określenia małżeństwa pojęcie „komunia” już nie występuje⁶⁰⁹.

Jakkolwiek w pierwszej fazie reformy konsultorzy Zespołu Studyjnego „De matrimonio” w prawnej identyfikacji wspólnoty małżeńskiej dali pierwszeństwo pojęciu *coniunctio*⁶¹⁰, to jednocześnie cały czas terminy: *coniunctio*, *communio*, *consortium* traktowano zamiennie⁶¹¹, nie przesądzając o tym, któremu pojęciu zostanie przyznane pierwszeństwo. Dopiero na odbywającej się w dniach 20–28 X 1981 roku V sesji plenarnej Papieska Komisja Odnowy KPK zajęła kategoryczne (ostateczne) stanowisko. Wybór formuły: *totius vitae consortium*, nawiązującej do klasycznej definicji Modestyna⁶¹², wyjaśniono z jednej strony intencją uniknięcia dwuznaczności, jakie potencjalnie niesie z sobą termin *communio*, z drugiej zaś – przyznaniem pierwszeństwa pojęciu (*consortium*), które nie tylko lepiej wyraża wspólne życie małżeńskie, ale także ma większe oparcie w tradycji prawnej⁶¹³.

my (przypomnijmy: poza pierwszym schematem *Lex Ecclesiae fundamentals*, chodzi o kolejne schematy *De Sacramentis* – pierwszy z 1975 roku, drugi z 1980 roku i trzeci z 1982 roku). Zagadnienie to stanowi z pewnością interesujący przedmiot dla osobnych badań.

⁶⁰⁸ Kształt can. 1008 w Schemacie 1980 był następujący: § 1 – *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est*; § 2 – *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum* [podkr. – A.P.]. Dodajmy, że wcześniej nieadekwatność zastosowania pojęcia *communio* w kodyfikowanej treści kanonu o symulacji słusznie wykazywał m.in. Z. Grocholewski: *De „communione vitae”...*, s. 439–455.

⁶⁰⁹ Zob. KPK 1983, kan. 1055 § 1.

⁶¹⁰ Zwrotu *totius vitae coniunctio*, użytego w początkowym określeniu małżeństwa (can. 243 § 1 Schematu 1975), przez pewien czas skutecznie broniono przed propozycjami jego zmiany – zob. ComCan 1977, s. 123.

⁶¹¹ Zob. ComCan 1977, s. 79, 212; ComCan 1978, s. 125. Podobne było też podejście komentatorów: „*Communio vitae*” vel termini *aequivalentes „consortium”, „consuetudo” „coniunctio” „consociatio” [...] designat matrimonium ipsum seu totalitatem iurium et officiorum matrimonii. Sic in Const. „Gaudium et spes”, n. 48, atque in ipso Schemate a Commissione parato* – U. Navarrete: *De iure ad vitae communionem...*, s. 269. Nie znaczy to jednak, że zarówno konsultorzy, jak i kanoniści zacierali różnice między wymienionymi pojęciami – zob. Idem: *Influsso del diritto romano...*, s. 641–660; O. Robleda: *Intorno alla nozione di matrimonio...*, s. 172–193.

⁶¹² D. 23, 2, 1. Dodajmy, że słowo *omnis* z przejętych kluczowych słów definicji (*consortium omnis vitae*) świadomie zastąpiono słowem *totius*.

⁶¹³ *Ut vitetur tamen ambiguitas, quae forte oriri potest ex verbo „communio” in Schemate non semper uno sensu adhibito, praeferendum videtur verbum „consortium”, quod melius exprimit matrimoniale convictum et maius suffragium invenit In traditione iuridica* – ComCan 1983, s. 222.

Niezaprzeczalny pozostaje fakt, że pojęcie *consortium* w personalistycznej optyce soborowej i posoborowej (promowane m.in. w tytule adhortacji *Familiaris consortio*) zyskało odnowioną treść i jako takie, nawet w rozumieniu ściśle prawnym, przestało oznaczać wspólnotę *stricto* materialną, określoną gwarantowanym kontraktowo prawem do ciała współmałżonka⁶¹⁴. Przypomnijmy, historyczno-etymologiczne objaśnienie terminu *consortium* (*cum* + *sors*)⁶¹⁵ pozwala ustalić, że termin ten określa wolę nupturientów wspólnego – wedle zasad partycypacji i komunikacji – dzielenia losu małżeńskiego⁶¹⁶. Wspomniany wybór Papieskiej Komisji Odnowy KPK nie był zatem podyktowany czysto formalnymi preferencjami wynikającymi li tylko z powołanej *traditio canonica*. Zważywszy bowiem na obecność w treści omawianego pojęcia (zreinterpretowanego w duchu chrześcijańskiego personalizmu: *consortium* jako więź międzyosobowa) elementu woluntarystycznego, właściwego płaszczyźnie jurydyczno-społecznej, widać wyraźnie niekwestionowaną przydatność *consortium* w prawnym opisie małżeństwa⁶¹⁷.

Wypada nadto zauważyć, że w *Kodeksie katolickich Kościołów wschodnich* analogiczny kanon definiujący *sacramentum matrimonii* (can. 776) zawiera tę samą formułę: *totius vitae consortium*⁶¹⁸. Tym niemniej – i tu sytuacja różni się diametralnie – prawodawca zdecydował się poświęcić osobne paragrafy opisom małżeństwa naturalnego (§ 1) oraz sakramentu (§ 2)⁶¹⁹. O ile w pierwszym opisie adekwatność użycia słowa *consortium*

⁶¹⁴ Zob. O. G i a c c h i: *Il consenso nel matrimonio...*, s. 351–357. Przypomnijmy, że ten wybitny autor, promotor personalizmu w prawie kanonicznym, charakteryzował pojęcie *consortium omnis vitae* następująco: *Questa antica espressione, praecristiana ma assunta e trasformata dal Cristianesimo, significa fundamentalmente che la base del rapporto matrimoniale è data dalla completa unione dei due nubenti e poi coniugi, in tutti gli aspetti della loro vita, spirituale, intellettuale, sentimentale, economica, fisica, sociale* – ibidem, s. 351–352.

⁶¹⁵ Zob. J. H u b e r: *Coniunctio, communio, consortium...*, s. 403–406.

⁶¹⁶ Zob. F.R. A z n a r G i l: *El nuevo Derecho...*, s. 39, 41–43; J. G o t i O r d e ñ a n a: *Observaciones...*, s. 316–317; zob. też A. M o s t a z a R o d r i g u e z: *El „consortium totius vitae” en el nuevo Código de Derecho Canónico*. In: „Curso de Derecho matrimonial y procesal canonico para profesionales del foro”. Ed. F.R. A z n a r G i l. Vol. 7. Salamanca 1986, s. 69–107.

⁶¹⁷ Por. J. G o t i O r d e ñ a n a: *Observaciones...*, s. 319.

⁶¹⁸ § 1. *Matrimoniale foedus a Creatore conditum eiusque legibus instructum, quo vir et mulier irrevocabili consensu personali totius vitae consortium inter se constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum ac ad filiorum generationem ed educationem ordinatur*; § 2. *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur*; § 3. [...] [podkr. – A.P.] – CCEO, can. 776.

⁶¹⁹ Zob. J. P r a d e r: *Der Ehebegriff im orientalischen Kodex. Unterschiedliche Bestimmungen zwischen dem CCEO und dem CIC*. AKKR 1991, s. 408–417; U. N a v a r r e t e: *Ius*

nie budzi żadnych wątpliwości, o tyle w opisie drugim relewantny teologicznie zwrot: [...] *quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur* [podkr. – A.P.], niedwuznacznie wskazuje na takie duchowo-religijne rozumienie „wspólnoty całego życia”, które streszcza pojęcie *communio*.

Prawodawca wcześniej nie zdecydował się na podobny zapis w określeniu małżeństwa (sakramentu) w ustawodawstwie Kościoła łacińskiego⁶²⁰, dlatego zarówno z punktu widzenia teologii⁶²¹, jak i odnowionej myśli kanonistycznej⁶²² w ujęciu *sacramentum matrimonii* w KPK 1983 rysuje się pewien brak, który z powodzeniem mogłoby wypełnić właśnie pojęcie *communio*. Niepodobna wszakże w interpretacji kodeksowych norm *de matrimonio* abstrahować od faktu, że komunია chrześcijańskich małżonków, realnie zakorzeniona w Komunii trynitarnej⁶²³, jest fundamentem „Kościoła domowego”⁶²⁴. Ten ostatni zaś, stanowiąc – *per Christo et in*

matrimoniale latinum et orientale. Collatio Codicem latinum inter et orientalem. PRMCL 1991, s. 609–639; W. Góralski: *Sakrament małżeństwa w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Studium porównawcze*. RNP 1993, s. 5–16; P. Connolly: *Contrasts in the Western and Eastern Approaches to Marriage*. SCan 2001, s. 357–402.

⁶²⁰ W toku reformy, w dyskusji nad „definicją” sakramentu małżeństwa, zawartą w Schemacie 1975, ujawniono krytykę, zawartą w wotum pewnej Konferencji Episkopatu, że w projekcie pierwszego kanonu *De matrimonio* wyraźnie zabrakło wymiaru eklezjalnego. Taki stan rzeczy wynikał – zdaniem Konferencji – z pominięcia w treści projektu odniesienia do podstawowej prawdy znaku sakramentalnego, a mianowicie Miłości Odkupiciela oraz zjednoczenia Chrystusa z Kościołem. Naprzeciw tym uwagom wychodziły trzy propozycje nowego sformułowania can. 242, w tym jedna, zgłoszona w trybie wotum: *Ex Christi institutione unio matrimonialis inter baptizatos signum est unionis Christi et Ecclesiae*. Niestety, ani ta, ani pozostałe dwie propozycje nie zyskały aprobaty Komisji – ComCan 1977, s. 117, 121. Dodajmy, że ostatecznie podobny zapis znalazł się jedynie w normie o charakterze wskazania duszpasterskiego – KPK 1983, kan. 1063, n. 3.

⁶²¹ *Immerhin hat der Terminus „communio” eine hohe theologiegeschichtliche Bedeutung erlangt, die das neutralere und passivere „consortium” (Schicksalsgemeinschaft) auf keinen Fall erreicht. (Wer könnte sich denn dazu verstehen, in Zukunft vom „consortium” statt von der „communio Sanctorum” zu reden?)* – U. Baumann: *Die Ehe...*, s. 122.

⁶²² *Die Sakramententheologie des II. Vatikanischen Konzils hat wieder deutlich den C o m m u n i o – B e z u g von Sakrament und Kirche unterstrichen. Sakramente verdeutlichen Kirche, sie begründen Kirche, sie stellen Kirche dar. Vom Ehesakrament wird ausdrücklich gesagt, daß durch dieses Sakrament eine „Hauskirche” begründet wird* – H. Heinemann: *Die sakramentale Würde der Ehe. Überlegungen zu einer bedenklichen Entwicklung*. AKKR 1986, s. 378; zob. też R. Alfs: *Die außerordentlichen Formen...*, s. 419–457.

⁶²³ Por. Giovanni Paolo II: *Discorso del Santo Padre ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Familia* [31 V 2001]. „Anthropotes” 2001, s. 186, n. 3.

⁶²⁴ Zob. J. Beyer: *Ecclesia domestica...*, s. 320–322; I d e m: *Die christliche Ehe...*, s. 190–197.

Spiritu Sancto – sakramentalne „zdarzenie jedności”, w sposób niezbywalny partycypuje w posłannictwie Kościoła, realizując międzyosobową, wewnątrzkościelną i Bosko-ludzką *Communio* jako znak w świecie i dla świata⁶²⁵.

W tym świetle godny uwagi jest J.M. Serrano Ruiza postulat uzupełnienia kan. 1055 § 1 w KPK 1983. Ten wybitny audytor Roty Rzymskiej, kierowany troską o wierne przeniesienie małżeńskiej doktryny Vaticanum II do *ius matrimoniale*, a jednocześnie dbałością o zachowanie precyzji i specyfiki języka prawa, zaproponował włączenie pojęcia *communio* jako dodatkowego (pierwszego) – obok *consortium* – określenia „wspólnoty całego życia”⁶²⁶. W rezultacie, cokolwiek by powiedzieć o innych, być może lepszych rozwiązaniach legislacyjnych (np. przywołany can. 776, CCEO), jedno wydaje się pewne: norma kan. 1055 § 1 zyskuje swój dojrzalszy kształt: *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae [communione] et consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est.*

*

*

*

Niewyczerpany skarbiec doktryny Soboru Watykańskiego II o sakramencie małżeństwa, który w ciągu całego swego pontyfikatu pomagał odkrywać Jan Paweł II, stawia przed kanonistyką wciąż aktualne wyzwanie przeszczepiania teologicznego Magisterium do kanonicznego prawa małżeńskiego. Doniosłość owej misji doskonale rozumiał sam ustawodawca kodeksowy, przejęty troską, by język kanonów adekwatnie opisywał niniejszą, węzłową ideowo, część „prawa wspólnoty” na osi: *Ecclesia – Ecclesia domestica*. Dość powiedzieć, że temu właśnie papieżowi świat kanonistyki zawdzięcza wszechstronne ukazanie centralnego miejsca sakramentu małżeństwa w tajemnicy (misji) Kościoła, a to dzięki zastosowaniu – jako klucza hermeneutycznego – ważnej eklezjologicznie i nieocenionej w płaszczyźnie prawa zasady „komunii”. Nieprzypadkowo doktryna małżeńska koncentruje się dziś na sformułowaniu: *intima communitas vitae et amoris* (małżeństwo), którego swoistą kulminacją jest

⁶²⁵ K. Herzberg: *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 309.

⁶²⁶ Kanonista uzasadnia swą propozycję następująco: *La prima parola (comunione) avrebbe assunto l'aspetto prevalentemente sacro e intimo; la secondo (consorzio) la matrice giuridico-sociale. Per mezzo delle due parole si sarebbe trasmessa un'immagine più adeguata del matrimonio, giacché esso racchiude una sintesi completa di valori molto intensi di intimità privata e di interesse pubblico* – J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 36, przypis 46.

Ecclesia domestica (rodzina chrześcijańska). Niejako pomostem i klamrą spinającą obszary semantyczne obu rzeczywistości jest biblijne pojęcie *foedus*. Należy zatem uznać za sukces Papieskiej Komisji Rewizji KPK wykorzystanie w kanonicznym opisie wspólnoty małżeńskiej tradycyjnej formuły *consortium totius vitae* łącznie z *matrimoniale foedus*. Wszelako prezentowane magisterium Jana Pawła II prowadzi do konkluzji, że pełniejszej identyfikacji istoty małżeństwa — szczególnie w kontekście wzajemnego oddania się małżonków z intencją realizowania celów: „dobra małżonków” i „dobra potomstwa” — będzie służyć nie tylko zgłębianie sensu pojęcia *consortium*, ale także pojęcia *communio*. Zamyśl jest oczywisty: chodzi o owocny udział *ius matrimoniale* w profetyczno-pasterskim posłannictwie Kościoła ukazywania pełnej prawdy o małżeństwie.

R o z d z i a ł 3

Idea najwyższego sędziego kościelnego Wierność prawdzie bezwzględny wymogiem kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa

3.1. *Caritas* fundamentem kościelnego wymiaru sprawiedliwości U teologicznych podstaw procesu małżeńskiego

Realizacja w dziele odnowy KPK zalecenia ojców Soboru Watykańskiego II, by w wykładzie prawa kościelnego uwzględnić tajemnicę Kościoła¹, a przy tym wyraźne oddziaływanie eklezjologii *Konstytucji „Lumen gentium”* – zapładniającej refleksję autorów reformy nad specyfiką kodyfikowanego prawa – dały Janowi Pawłowi II asumpt do stwierdzenia, że nowo promulgowany zbiór (KPK 1983) jest kodeksem Vaticanum II – „ostatnim dokumentem soborowym”². Adresując te słowa 21 XI 1983 roku do biskupów, uczestników kursu odnowy *ius canonicum* (odbywającego się na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Gregoriańskiego), papież nie zawahał się nazwać wchodzącej w życie kodyfikacji dziełem wspólnym, „owocem pracy wybitnie kolegalnej”, „znakiem prawdziwej komunii” i nade wszystko rezultatem „spotkania się” – w prowadzonej sukcesywnie eksploracji tajemnicy Kościoła – dwóch dziedzin nauki: teologii oraz kanonistyki. W ocenie Jana Pawła II, istotnym ogniwem tego procesu oka-

¹ OT, n. 16.

² Ioannes Paulus II: *Allocutio. Portate alle vostre Chiese particolari la conoscenza del Codice del Popolo di Dio* [21 XI 1983]. ComCan 1983, s. 125, n. 2.

zało się nauczanie papieskie Pawła VI³. Jest bowiem zasługą papieża-teologa prawa – jak w cytowanym przemówieniu nazywa swego poprzednika Jan Paweł II – że w dobie posoborowej kościelny porządek prawny (czyli normatywne ujęcie życia Kościoła) w sposób tak wyrazisty ujawnia swój duchowy fundament. Odtąd nikt nie może już kwestionować oczywistego faktu: *ius ecclesiale* stanowi *par excellence* prawo Miłości, prawo Ducha i łaski, prawo komunii⁴.

Czyż niniejsze enuncjacje papieskie nie są zbieżne z ustaleniami wybitnych specjalistów w dziedzinie teologii prawa, którzy w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku trafnie zdefiniowali kierunek reorientacji kościelnego rozumienia ustawy – wedle formuły: *lex canonica* to nie tylko *ordinatio rationis*, lecz przede wszystkim *ordinatio fidei*⁵? Wyniki ich badań, w warstwie ideowej bliskie przesłaniu encykliki *Fides et ratio*⁶ (dodajmy: identyfikujące w *ordinatio fidei* jądro definicji prawa kanonicznego⁷), z jednej strony dają klarowną odpowiedź na pytanie o metodę naukową kanonistyki, z drugiej – precyzyjnie opisują podstawy kościelnego porządku prawnego⁸. I właśnie w optyce *ordinatio fidei* znajduje potwierdzenie doniosła prawda: Miłość (*Caritas*) odsłaniająca horyzont Tajemnicy Trynitarnej – węzłowej z punktu widzenia genezy *ius Ecclesiae* – „to nie

³ Jan Paweł II przywołuje m.in. ważne wystąpienie Pawła VI na II Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego – Paulus VI: *Allocutio. Iis qui interfuerunt II Congressui Associationis Internationalis Canonistarum Mediolani habito* [17 IX 1973]. PPK. T. 7/3, s. 130–140.

⁴ Ioannes Paulus II: *Allocutio...* [21 XI 1983], n. 1, 3; por. też Idem: *Discorso del Santo Padre ai Membri del Tribunale della Rota Romana. (Il vostro lavoro è giudiziario, ma la vostra missione è fondamentalmente evangelica, ecclesiale e sacerdotale)* [30 I 1986]. ComCan 1986, s. 28, n. 4.

⁵ Zob. E. Corecco: „*Ordinatio rationis*” o „*ordinatio fidei*”? *Appunti sulla definizione di legge canonica*. StLT Communio 1977, s. 48–69; R. Sobański: *Ustawa kościelna – „ordinatio rationis” czy „ordinatio fidei”?* CT 1978, f. 1, s. 27–35; W. Aymans: *Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff*. AKKR 1984, s. 337–353. Trudno w tym kontekście nie docenić roli założyciela „szkoły monachijskiej” Klause Mörsdorfa (1909–1989) w określeniu *locus theologicus* prawa kanonicznego (dyscypliny teologicznej!): elementy strukturalne ekonomii Odkupienia: Słowo i Sakrament, stanowią dwa powiązane z sobą filary kościelnego porządku prawnego – K. Mörsdorf: *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*. MThZ 1952, s. 330; Idem: *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*. Bd. 1–3. München–Paderborn–Wien 1964–1979¹¹, s. 13–14; Idem: *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*. AKKR 1964, s. 82–101; zob. L. Gerosa: *Prawo Kościoła*. Przekł. I. Pękalski. Poznań 1999, s. 34–38; L. Müller: *Die „Münchener Schule”*. *Charakteristica und wissenschaftliches Anliegen*. AKKR 1997, s. 85–118.

⁶ Ioannes Paulus II: *Litterae encyclicae „Fides et ratio”* [14 IX 1998]. AAS 1999, s. 5–88.

⁷ Zob. L. Gerosa: *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*. Przekł. K. Kubis, A. Porębski. Kraków 2003, s. 63–70.

⁸ Zob. R. Sobański: *Kościół – prawo – zbawienie*. Katowice 1979, s. 84–98.

nadbudowa, bez której można by się obejść bez uszczerbku dla funkcjonowania życia społecznego, lecz podkład, na którym stoi Kościół i wokół którego koncentruje się jego życie. Jako fundament relacji międzysobowych, stanowi zarazem zwornik sprawiedliwości oraz jądro i sprężynę jego prawa. Ku niej skierowana jest cała działalność prawna Kościoła”⁹.

Niniejszy kontekst doktrynalny rzuca światło na ten newralgiczny obszar kościelnego ustawodawstwa (KPK 1983), w którym już same ideowe założenia legislacji znacząco oddziałują na *praxis* stosowania prawa. Wypada więc pytać: jakie implikacje niesie z sobą przyjęcie tak sprofilowanej optyki w kościelnym prawie procesowym? Czy perspektywa Miłości (*Caritas*) stwarza warunki lepszego rozwiązywania potencjalnych problemów wymiaru sprawiedliwości, jak choćby tego wynikającego z napięcia między dobrem wspólnoty (*bonum commune*) a dobrem jednostki (*bonum personae*)? I wreszcie, w jakim sensie „służba miłości” (do)określa każdą ministerialną posługę sądowego dochodzenia do prawdy o małżeństwie i jej deklarowania w procesach *de nullitate matrimonii*?

3.1.1. *Iustitia* w perspektywie *Caritas*: sprawiedliwość chrześcijańska

W ważnym przemówieniu do Roty Rzymskiej z 18 I 1990 roku¹⁰ Jan Paweł II nawiązał do ostatniego wystąpienia Pawła VI przed wspomnianym dostojnym gremium¹¹, kiedy to padły znamienne słowa: „Prawo kanoniczne »jako takie«, i w konsekwencji jego integralna część – prawo procesowe, w swoich immanentnych założeniach sytuuje się w planie ekonomii zbawienia, czyniąc z zasady *salus animarum* najwyższe prawo Kościoła”¹². Tę inspirującą myśl ojca św. postanowił wyostrzyć jego wielki następca, któremu śmiało można przypisać tytuł papieża-filozofa i teologa

⁹ Ibidem, s. 136.

¹⁰ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (Il giudice si guardi sempre da una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale)* [18 I 1990]. ComCan 1990, s. 3–7. Znaczenie tego przemówienia podkreślił w pierwszej swej alokucji do Roty papież Benedykt XVI – zob. Benedykt XVI: „Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej [28 I 2006]. OsRomPol 2006, nr 4, s. 29.

¹¹ Paulus VI: *Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, ineunte anno iudiciali* [28 I 1978]. AAS 1978, s. 181–186.

¹² Ibidem, s. 182.

prawa (w jednej osobie)¹³. „W charakterze pastoralnym *ius Ecclesiae* — stwierdza Jan Paweł II — partycypuje [...] procesowe prawo kanoniczne”¹⁴.

Wagę niniejszej proklamacji uwypuklają kolejne passusy papieskiego przemówienia¹⁵. Zinstytucjonalizowanie przez prawodawcę kościelnego (według klucza spójnych zasad systemowych¹⁶) owego „narzędzia sprawiedliwości”, jakim jest proces kanoniczny, stanowi — w szerszej perspektywie kultury prawnej — czytelny znak dla świata: wzorzec cywilizacyjnego postępu i najwyższego szacunku dla godności człowieka¹⁷. Wszelako oryginalność i specyfikę rzeczowego prawa procesowego — już nie jedynie w sferze idei, lecz na poziomie *praxis* — ukazuje dopiero perspektywa *stricte* eklezjalna. W takim bowiem stopniu realizacja owego wzorczego (modelowego) wymiaru sprawiedliwości czynić będzie transparentne oblicze Kościoła — *speculum iustitiae*¹⁸, w jakim będzie się to dokonywać wedle immanentnej „logiki wspólnoty” (*communio*), a mianowicie w nurcie aktywności komuniotwórczej, ewangelizacyjnego świadectwa budowania (nierzadko odbudowywania: przywracania i umacniania) więzi tkwiących u podstaw wspólnoty kościelnej, czyli — innymi słowy — w ramach aktualizacji *ordo iustitiae*, który ustanowił sam Chrystus¹⁹.

Skoro zaś — jak podkreśla Jan Paweł II — wymiar prawny i wymiar pastoralny są nierozdzielnie związane w Kościele²⁰, to wszelka działalność

¹³ Zob. Z. Grocholewski: *La Filosofía del Derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*. Bogotá 2001, rozdział II: *La Filosofía del Derecho según Juan Pablo II*, s. 21–41.

¹⁴ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 6, n. 7.

¹⁵ Dodajmy, że do wątków rozwiniętych w cytowanym przemówieniu papież jeszcze powróci, zwłaszcza w alocucji do Roty z 1998 roku — *Idem*: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Ministros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [17 I 1998]. ComCan 1998, s. 7–11.

¹⁶ Z. Grocholewski: *Zasady inspirujące Księgę VII „de processibus” KPK. „Ius Matrimoniale”* 1999, s. 153–180.

¹⁷ Zob. Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 6, n. 7. W tym kontekście ukazanie głębokiego związku między teologicznym fundamentem prawa procesowego i kulturą stało się tematem wiodącym innego przemówienia papieskiego do Roty Rzymskiej — *Idem*: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Ministros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [22 I 1996]. ComCan 1996, s. 3–7; por. E. Colagiovanni: *Aspetti dinamici della cultura processualistica moderna*. ME 1996, s. 516–517.

¹⁸ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali* [17 II 1979]. ComCan 1979, s. 12, n. 4.

¹⁹ Zob. *Idem*: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 5, n. 4.

²⁰ *Ibidem*. Warto zauważyć, że to znaczące magisterium papieskie mocno tkwi korzeniami w soborowej eklezjologii wspólnoty (*communio*): *La pastoralità di questo diritto, ossia la sua funzionalità rispetto alla missione salvifica dei sacri Pastori e dell'intero Popolo di Dio, trova così la sua solida fondazione nell'ecclesiologia conciliare* — *ibidem*, s. 3, n. 2.

prawnokanoniczna *in Ecclesia*, m.in. ta związana z procesową realizacją sprawiedliwości, ma naturę *par excellence* pastoralną. Oznacza to, że każdy akt *administratio iustitiae* wydany przez sędziego kościelnego stanowi – w wypełnieniu zasadniczej posługi: *dicere veritatem*²¹ – nie tyle urzeczywistnienie ogólnej (bliżej nieokreślonej) woli „Odkupiciela człowieka”, ile raczej aktualne (konkretne) uczestnictwo w misji Chrystusa-Pasterza. Toteż nie bez powodu w wystąpieniach Jana Pawła II do Roty Rzymskiej *iustus iudex* (sędzia kościelny) jest konsekwentnie prezentowany jako *pastor bonus* (kapłan, duszpasterz)²². I tym bardziej staje się zrozumiałe, dlaczego papież we wspomnianym przemówieniu z 1990 roku parokrotnie powtarza, że sprawiedliwość i wymiar sprawiedliwości są w Kościele ożywiane Miłością (*Caritas*)²³.

Pastoralna wizja *ius canonicum*, determinująca od podstaw funkcjonalność norm prawa procesowego, a zwłaszcza nadająca ich każdorazowemu aplikowaniu profil „aktualizacji porządku sprawiedliwości [...] chcianego przez samego Chrystusa”²⁴, wprost odwołuje się do *novum* perspektywy zbawczej. Czyż nie chodzi tu o sprawiedliwość, która jest w Trójjedynym Bogu i jako taka objawiona została w Jezusie-Synu Bożym? Rzeczywiście, owa wyższa sprawiedliwość dalece przekracza koncepcje sprawiedliwości „czysto ludzkiej” – dzieło geniusza myśli humanistycznej obecnej w filozofii greckiej i prawie rzymskim, z fundamentalną zasadą: *sum cuique tribuere*²⁵. Wszak sprawiedliwość ewangeliczna (chrześcijańska) domaga się czegoś więcej niż zwykłego poszanowania prawa w relacjach międzypodmiotowych. A już na pewno nie ma w niej miejsca dla obrony partykularnych interesów i nieliczenia się z prawem-dobrem innych (dochodzenie własnych praw żadną miarą nie powinno destruować

²¹ Tu wypada przytoczyć nader charakterystyczną wypowiedź papieża: [...] *in tutti i processi ecclesiastici la verità deve essere sempre, dall'inizio fino alla sentenza, fondamento, madre e legge della giustizia* – Idem: *Allocutio ad Praelatos Auditores Sacrae Romanae Rotae ineunte anno iudiciali* [4 II 1980]. ComCan 1980, s. 7, n. 2; por. też R. Sobański: *Iudex veritatem de matrimonio dicit*. „Ius Matrimoniale” 1999, s. 181–196; Z. Grocholewski: *Specyfika wymiaru sprawiedliwości w Kościele*. PK 1998, nr 3–4, s. 23–24.

²² Zob. Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae*... [17 II 1979], s. 9–10, n. 1–2; Idem: *Discorso del Santo Padre*... [30 I 1986], s. 28, n. 4; Idem: *Allocutio Summi Pontificis*... [17 I 1998], s. 8–9, n. 3; zob. też R. Sobański: *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*. „Ius Matrimoniale” 1998, s. 46–48.

²³ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis*... [18 I 1990], s. 5, 7, n. 4, 7. Na temat relacji: *ius ecclesiale* – *caritas*, w szerokim ujęciu magisterium papieskiego – zob. Z. Grocholewski: *Ius canonicum et caritas*. PRMCL 1994, s. 9–17.

²⁴ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis*... [18 I 1990], s. 5, n. 4.

²⁵ Ulpian definiuje sprawiedliwość następująco: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens* – D. 1, 1, 10.

wspólnoty z innymi!). Istotą jej realizacji jest budowanie takiej wspólnoty wierzących, w której wszyscy uznają się za braci i siostry, dzieci jednego Boga²⁶. Sprawiedliwość ewangeliczna, będąc objawieniem zbawiającej Sprawiedliwości-Miłości Boga, prowadzi do jedności nowego Ludu Bożego. Dynamiką zaś tego procesu – usprawiedliwienia i obdarowania w Chrystusie przez Ducha Ojca i Syna – rządzi reguła solidarności oraz wspólnoty (komunii)²⁷.

Tej wizji *christianae iustitiae* dopełnia w sugestywnym ujęciu autor encykliki *Veritatis splendor*²⁸. Jan Paweł II nie bez powodu podkreśla ścisłą korelację pomiędzy *splendor veritatis* i *splendor iustitiae*, wskazując tym samym szczytną, acz nieodzowną (obligatoryjną) misję wymiaru sprawiedliwości oraz całego kościelnego porządku prawnego²⁹. Jeśli – jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* – sprawiedliwość (cnota) uzdalnia „do poszanowania praw każdego i do wprowadzania w stosunkach ludzkich harmonii, która sprzyja bezstronności względem osób i [realizacji – A.P.] dobra wspólnego”³⁰, to przecież – jednocześnie! – chodzi zawsze o aktualizację prawdy *in caritate*³¹. Jest ona „jedynym trwałym fundamentem, na którym opiera życie osobowe, rodzinne i społeczne”³². Z tej oto perspektywy wyraźniej rysuje się wyzwanie stojące przed pracownikami (ministrami) wymiaru sprawiedliwości. Aby „prawda i sprawiedliwość mogły promieniować swoim blaskiem”, winni oni „umiłowanie prawdy” konsekwentnie łączyć z „umiłowaniem sprawiedliwości”³³ – w służbie jedności i solidarności, tj. aktualizacji najwyższych wartości dobra wspólnego³⁴.

²⁶ Zob. Paulus VI: *Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, novo Litibus Iudicandis ineunte anno, de protectione iustitiae perfectiore reddenda* [4 II 1977]. AAS 1977, s. 147–153.

²⁷ Zob. G. Ghirlanda: *Wprowadzenie do prawa kościelnego*. Przekł. S. Kobińska. Kraków 1996, s. 15–19.

²⁸ Ioannes Paulus II: *Litterae encyclicae „Veritatis splendor”* [6 VIII 1993]. AAS 1993, s. 1133–1228.

²⁹ Idem: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Ministros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [28 I 1994]. ComCan 1994, s. 13, n. 2.

³⁰ KKK, n. 1807.

³¹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [28 I 1994], s. 13–14, n. 2, 3.

³² Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 6, n. 5.

³³ Zob. Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [28 I 1994], s. 14, n. 2.

³⁴ Idem: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], s. 11, n. 3.

3.1.2. *Equitas canonica* – adekwatny instrument procesowego uzgadniania *bonum commune* z *bonum personae*

Sprawiedliwość w Kościele ożywiana Miłością (*caritas*) jest zarazem łagodzona słusnością (*equitas*)³⁵. Ta ważna konstatacja nieprzypadkowo znalazła się w cytowanym przemówieniu Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 1990 roku. O ile bowiem w pastoralnej wizji prawa kanonicznego do rangi aksjomatu urasta prawda, że *caritas* pozostaje widzialnym objawieniem *iustitiae divinae* – wprost jawi się jako forma sprawiedliwości, na której zasadza się cały kościelny porządek normatywny (i nie da się jej sprowadzić do roli zasady pozaprawnej!)³⁶ – o tyle trudno także przeoczyć fakt, że owa miłość, już „zinstytucjonalizowana”, przyjmuje typową dla *traditio canonica* formę „słusności kanonicznej”³⁷. I choć pojęcie *aequitas canonica* w KPK 1983 zostało użyte jedynie dwukrotnie³⁸, należy ono do tych najbardziej relewantnych kategorii całego *ius canonicum*, które legły u podstaw systemu prawnego Kościoła i stanowią o jego specyficznej strukturze³⁹. Właśnie wzgląd na najwyższą normę we wspólnocie wierzących: *salus animarum*⁴⁰, pozwala nierzadko, czy wręcz nakazuje, by w konkretnych okolicznościach, w jakich nieoczekiwanie może się znaleźć osoba, prawo (w swej aplikacji) wobec niej złagodziło swą surowość. W każdym takim przypadku racja uciekania się do słusności kanonicznej pozostaje *par excellence* duszpasterska: urzeczywistnienie nadprzyrodzonego dobra osoby⁴¹. Widać wyraźnie, że wymieniona *aequitas* ma fundamentalne znaczenie w stosowaniu przepisów

³⁵ Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 5, n. 4.

³⁶ Zob. G. Ghirlanda: *La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiale*. CivCat 1977, No 2, s. 454–471.

³⁷ Zob. F.J. Urrutia: *Aequitas canonica*. PRMCL 1984, s. 33–88; tu także obszerna bibliografia (*Appendix bibliograficum*) – ibidem, s. 79–88; R. Sobąński: *Teoria prawa kościelnego*. Warszawa 1992, s. 181–183.

³⁸ KPK 1983, kan. 19, kan. 1752. Dodajmy, że wagę formuły *aequitas canonica* podkreślają jeszcze zbliżone pojęcia kodeksowe: *naturalis aequitas* (kan. 271 § 3, kan. 1148 § 3) czy *aequitas* (kan. 221 § 2), ale i inne – zob. P.G. Marcuzzi: *Le forme dell'interpretazione canonica tra diritto ed equità*. In: *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*. [Studi Giuridici. Vol. 41]. Città del Vaticano 1996, s. 57.

³⁹ V. Del Giudice: *Istituzioni di diritto canonico*. Milano 1936, s. 79.

⁴⁰ KPK 1983, kan. 1752; zob. P. Pellegrino: *La „salus animarum”*. IusCan 2004, s. 141–151; J.P. Betengne: *Équité canonique et „salus animarum”*. SCan 2005, s. 203–220.

⁴¹ Por. G. Ghirlanda: *Wprowadzenie do prawa...*, s. 48–49.

kanonicznych⁴². „W tej mierze, w jakiej *aequitas canonica* prostuje i uzupełnia prawo, umożliwia również władzy kościelnej przewyżżyć rozdzwięk pomiędzy abstrakcyjnością normy a konkretnym przypadkiem. Urzeczywistnia ona wyższą formę sprawiedliwości (spokrewnioną z *Caritas* i z Bożą *Misericordia*) i spełnia – na płaszczyźnie obiektywnej – funkcję podobną do funkcji *epikeia* na subiektywnej płaszczyźnie rozeznania w sumieniu poszczególnych wiernych”⁴³.

Trudno się dziwić, że „soborowy” papież Paweł VI rozpoznał w *aequitas canonica* nieodzowny instrument procesu aplikowania norm prawnych, a przy tym jeden z najbardziej delikatnych przejawów duszpasterskiej miłości wobec osoby-bliźniego⁴⁴. W pamiętnym przemówieniu z 8 II 1973 roku do Roty Rzymskiej, nawiązując do przekazanej przez tradycję definicji słuszności kanonicznej: *iustitia dulcore misericordiae temperata*⁴⁵, ojciec św. najpierw wyraził autorytatywny sąd, że w prawie kanonicznym „słuszność (*aequitas*) określa jakość jego przepisów i stanowi normę ich stosowania”⁴⁶. Następnie zaś wyjaśniał: „Opiera się ona bowiem na wyższej sprawiedliwości, mając na względzie cel duchowy; osładza surowość prawa, a czasem nawet zaostrza pewne kary; w każdym przypadku daje się odróżnić od czystego prawa pozytywnego, ponieważ to ostatnie nie jest w stanie uwzględniać okoliczności”⁴⁷.

⁴² Poza ramy niniejszego opracowania wykracza wątek doktrynalny związany z potwierdzoną w badaniach kanonistycznych doniosłą tezą, że *aequitas canonica* stanowi jednocześnie „dynamiczną zasadę tworzenia i rozwoju prawa” – W. Aymans, K. Mörsdorf: *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*. Bd. 1: *Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen*. Paderborn–München–Wien–Zürich 1991¹³, s. 188.

⁴³ L. Gerosa: *Interpretacja prawa...*, s. 154. Szerzej o znaczeniu *aequitas canonica* w kościelnym porządku prawnym – zob. H. Müller: *Barmherzigkeit in der Rechtsordnung der Kirche?* AKKR 1990, s. 353–367; T. Schüller: *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienst der „salus animarum”*. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorien. Würzburg 1993.

⁴⁴ Zob. Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae* [8 II 1973]. PPK. T. 7/3, s. 123–125, n. 8–13.

⁴⁵ Henricus de Segusio (card. Hostiensis – † 1271], cytowany przez papieża, rozumiał *ius canonicum* jako prawo duchowe, nastawione na zbawienie dusz, co też miała wyrażać *aequitas* – nieodzowna zasada stosowania prawa: *Aequitas vero media est inter rigorem et dispensationem [...] hoc autem Cypriano sic describitur. Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata vel dicitur aequitas est motus rationabilis regens sententiam et rigorem* – Henricus de Segusio: *Summa Aurea*. Lib. V: *De dispensationibus*. Lyon 1537, s. 289; zob. H. Müller: *Barmherzigkeit...*, s. 362; szerzej na ten temat – G. Brunnotto: *L'«aequitas canonica»*. Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense). Roma 1999.

⁴⁶ Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores...* [8 II 1973], s. 124, n. 10.

⁴⁷ Ibidem, s. 125, n. 12.

Słusznie należało przypuszczać, że konsekwentna obecność przytoczonych idei w nauczaniu Pawła VI⁴⁸ znajdzie odzwierciedlenie i kontynuację w magisterium papieskim Jana Pawła II. Potwierdziły to pierwsze przemówienia papieża do świata kanonistyki (a ściśle: sądownictwa kościelnego), z których – w pastoralnym naświetleniu *ius canonicum* – przebija klarowny obraz posługi *sacerdotes iustitiae* stojących na straży Bożej sprawiedliwości⁴⁹. Niniejsza *iustitia absoluta* zasadniczo różni się od *iustitia positiva* (z natury rzeczy zamykającej się w sposób ogólny i abstrakcyjny w czysto ludzkich normach pozytywnych), a co najważniejsze, pozostając emanacją słuszności kanonicznej, prowadzi do Miłości (*caritas*). Ta ostatnia zaś, jako dar Ducha Chrystusowego, doprowadza raczej do uzdrowienia i pocucia niż do karcenia; słowem – szuka zawsze dobra osoby w porządku zbawienia wiecznego⁵⁰.

Jak się miało okazać, oryginalność myśli filozofa i teologa prawa w osobie Jana Pawła II zaznaczyła się nade wszystko tym, że papież przywoływaną naukę swego poprzednika wpisał bezpośrednio w kontekst nader aktualnego – dyktowanego przez „znaki czasu” – duszpasterskiego wyzwania stojącego przed Kościołem: szerokiej promocji praw podmiotowych chrześcijanina we wspólnocie wiary, nadziei i miłości (*caritas*)⁵¹. Uczynił to *explicite* już w pierwszej alocucji do Roty Rzymskiej z 17 II 1979 roku. Co charakterystyczne, w przemówieniu tym papież, mówiąc o wspieraniu przez Kościół integralnej realizacji powołania osoby-chrześcijanina, mocno podkreślił, że jest to zarazem powołanie osobiste i wspólnotowe. Dlatego nie z innego powodu, ale właśnie z szacunku do człowieka – osoby „wypożyczonej” w uniwersalne, niezbywalne i nienaruszalne prawa, a nadto w atrybuty godności nad-

⁴⁸ Zob. F. Bersini: *La figura del giudice ecclesiastico nei discorsi dei Papi*. CivCat 1987, No 2, s. 461–463.

⁴⁹ Zob. Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], s. 9, n. 1. W przemówieniu na VII Kursie Odnowy Kanonistycznej Jan Paweł II nie omieszkął przypomnieć (zresztą po raz drugi, bo uczynił to już w czasie pierwszej audiencji „rotalnej”) nauki swego poprzednika: *Vos estis „sacerdotes iustitiae”, nam in nobili ministerio vestro lux Dei refulget, qui est iustitia absoluta, atque munus vestrum ut iudicum ecclesiasticorum membris Populi Dei inservit et opitulatur, quae in difficultate versantur*. Po czym dodał od siebie: *Est enim Ius Ecclesiae non humanae tantum iustitiae quoddam signum sed etiam communionis altioris vitae in Christo significato, ita ut omnis canonica iustitia fulgeat caritate, quemadmodum et aequitas canonica ipsa est benignitatis et caritatis fructus* [podkr. – A.P.] – Idem: *Allocutio ad Iudices aliosque ecclesiasticorum tribunalium Officiales, apud Pontificiam Universitatem Gregorianam, VII Renovacionis cursum participantes, coram admissos* [13 XII 1979]. AAS 1979, s. 1530–1531, n. 4, 5.

⁵⁰ Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores...* [8 II 1973], s. 122, 126–127, n. 6, 17; zob. też G. Ghirlanda: *Wprowadzenie do prawa...*, s. 49.

⁵¹ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], s. 8–9, n. 1.

przyrodzonej – w pastoralnym rozumieniu (i stosowaniu) prawa należy konsekwentnie przewyżczać pokusę myśli indywidualistycznej⁵².

Walog wypowiedzi Jana Pawła II zaznaczy się wyraźniej, jeśli pójść do końca tropem papieskiego dyskursu i dotknąć realnych problemów kościelnego wymiaru sprawiedliwości. Wierna (odpowiedzialna) posługa prawdzie i miłości – w imieniu Kościoła (*speculum iustitiae*) – musi niejednokrotnie oznaczać stawienie czoła napięciu między jednostką a wspólnotą⁵³. I właśnie wtedy w sukurs sędziemu przychodzi zasada *aequitas canonica*⁵⁴. Po pierwsze, sądzenie w myśl tej zasady daje gwarancję, że rozpoznanie w prawdzie dobra duchowego (nadprzyrodzonego) jednostki w żaden sposób nie zostanie sprowadzone do wyizolowanych rozwiązań „indywidualistycznych” (deprecjonujących dobro wspólnoty). Po wtóre zaś, procesowa ochrona prawa (dobra) konkretnego wiernego – w duchu *aequitas*⁵⁵ – nie tylko nie podważy *bonum commune*, lecz zostanie w miarę harmonijnie uzgodniona z „promocją i umacnianiem dobra wspólnego jako nieodzownego warunku integralnego rozwoju osoby (człowieka i chrześcijanina)”⁵⁶.

3.1.3. Kryterium diakonii w ministerialnej posłudze prawdzie w procesie małżeńskim

Pastoralna wizja prawa kanonicznego, tak charakterystyczna dla posoborowego magisterium papieskiego⁵⁷, okazała się nieocenionym źródłem

⁵² Ibidem, s. 9, n. 1. Kompleksową krytykę indywidualizmu jako szkodliwego antypersonalizmu podjął papież, kilkanaście lat później, głównie we wspomnianej encyklice *Veritatis splendor* z 1993 roku, co też znalazło swe odbicie w alokucjach do Roty Rzymskiej.

⁵³ To potencjalne napięcie – w opinii R. Sobańskiego – każe (każdorazowo) rozważyć, „czy prawo stanowi i stosuje się dla ochrony, zagwarantowania i realizacji praw wiernych w Kościele przez umożliwianie i popieranie współżycia kościelnego ugruntowanego na odpowiedzialnej wierze, czy też dla ochrony wspólnoty wiary przez zabezpieczenie autentyczności tych elementów, w których realizuje się zbawienie, tj. słowa i sakramentu. Racją pierwszego stanowiska jest to, że uczestniczenie we wspólnocie zakłada jej istnienie w określonym kształcie o nie rozmytych konturach: wspólnota tracąca swą wyrazistość przestałaby być znakiem. Racją drugiego stanowiska jest to, że wspólnota konkretnie nie istnieje inaczej niż w świadectwie wiernych: Kościół to wspólnota wierzących odpowiadających wolnym aktem wiary na wezwanie Boże” – R. S o b a ń s k i: *Iudex...*, s. 191.

⁵⁴ I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], s. 10–11, n. 2–3.

⁵⁵ Zob. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 4–7, n. 3–7.

⁵⁶ I d e m: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], s. 11, n. 3.

⁵⁷ Zob. W. G ó r a l s k i: *Problematyka prawa kanonicznego w przemówieniach papieża do Roty Rzymskiej (1939–2007)*. W: „Sędzia i Pasterz”. Księga pamiątkowa w 50-lecie

inspiracji i konkretnych wskazań, które poniekąd na nowo określały standardy wypełniania ministerialnych posług w sądowym dochodzeniu do prawdy, a tym samym wyzwały świeże impulsy do podnoszenia poziomu kościelnego wymiaru sprawiedliwości w zakresie profesjonalizmu i jakości wydawanych orzeczeń. Wszelako wypada odnotować, że owo uniwersalne pasterskie przesłanie papieży kierowane było w szczególności (!) do sędziów i ich koniecznych współpracowników (obrońców węzła małżeńskiego, adwokatów, czy też promotorów sprawiedliwości), którzy – w służbie Kościołowi opartej na jego autorytecie – występują w procesach o nieważność małżeństwa. Czym tłumaczyć nadzwyczajną troskę pełniących urząd Piotrowy najwyższych pasterzy i prawodawców? Chyba nie tylko ogromną liczebną przewagą wymienionych procesów w kościelnym sądownictwie, lecz nade wszystko ich merytoryczną doniosłością (bo dotyczą *explicite* kwestii natury duchowej), a jednocześnie dużą złożonością i skomplikowaniem. Wystarczy wszak przypomnieć, że w sprawach *de nullitate matrimonii* na szalach wagi sprawiedliwości kładzie się z jednej strony ochronę (domniemanych) praw małżonków, z drugiej zaś – ochronę i promocję sakramentalnej rzeczywistości małżeństwa, stanowiącej podstawowe źródło łaski – środek uświęcenia chrześcijańskich małżonków oraz całej wspólnoty wierzących⁵⁸.

Nieprzypadkowo adresatem głośnego wystąpienia Jana Pawła II przed audytorium Roty Rzymskiej w 1982 roku⁵⁹, poświęconego w dużej mierze personalistycznej wykładni treści przymierza małżeńskiego, byli nie tylko sędziowie kościelni, lecz także adwokaci, obrońcy węzła małżeńskiego i rzecznicy sprawiedliwości⁶⁰. Znamienny to fakt, że papież, ledwie sygna-

pracy ks. Remigiusza Sobańskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach (1957–2007). Red. M.H. Typańska. Katowice 2007, s. 92–100.

⁵⁸ Z. Grocholewski: *Specyfika wymiaru sprawiedliwości...*, s. 24–25; *Idem*: *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*. ME 1985, s. 499.

⁵⁹ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* [28 I 1982]. ComCan 1982, s. 15–20.

⁶⁰ Warte dokładnego przytoczenia są znakomite passusy papieskiego wykładu. Już na wstępie ojciec św. proklamuje: *Il peso del vostro ruolo si misura dall'importanza delle decisioni, che voi siete chiamati a prendere con senso di verità e di giustizia, in vista del bene spirituale delle anime, in riferimento al giudizio supremo di Dio: „solum Deum prae oculis habentes”. [...] Lo svolgimento di tali attività, pertanto, deve essere adeguato alla funzione dei giudici, ma investe anche quella dei loro collaboratori. In questo momento penso al compito, così difficile, degli avvocati, i quali renderanno ai loro clienti servizi migliori nella misura in cui si sforzeranno di rimanere entro la verità, l'amore della Chiesa, l'amore di Dio. La vostra missione, dunque, è prima di tutto un servizio dell'amore* – *ibidem*, s. 15–16, n. 2–3. W ostatniej zaś części przemówienia – nawiązując do paradygmatu posługi miłości (*caritas*) – Jan Paweł II określa rolę osób podejmujących ministerialne funkcje w procesach małżeńskich: *Il giudice resta a servizio dell'amore, sottomesso al diritto divino, attento ad ogni consiglio o perizia seria. [...] In questa luce, si ha modo di*

lizując specyfikę ich posługi⁶¹, postanowił ukazać jej eklezjologiczne podstawy. Odsłonił mianowicie w Miłości (*Caritas*) fundament całego kościelnego porządku prawnego i – konsekwentnie – każdego (poszczególne) procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa. W tym ujęciu, tzn. z perspektywy ekonomii zbawienia, owocna współpraca wszystkich uczestniczących z mandatu Kościoła w poszukiwaniu prawdy *de matrimonio* winna być zawsze przejawem autentycznej miłości pasterskiej. Czy należy się dziwić, że ów usilny apel papieski (do osobistego poczucia odpowiedzialności) został skierowany – w formie niemal identycznej – do wszystkich pracowników wymiaru sprawiedliwości w procesach *de nullitate matrimonii*? Oczywiście nie, jeśli zważyć, że pełnią oni wymienione urzędy na sposób „synodalny”⁶², tj. wynikający z ontycznego zakorzenienia w *sacra potestas*, jednej i jedynej władzy kościelnej⁶³.

W świetle kodeksu Jana Pawła II (KPK 1983) sens idei zawartych w cytowanej alokucji staje się jeszcze bardziej klarowny. Zjednoczona posługa osób pełniących wymienione funkcje urzędowe – podejmujących swe zadania na zasadzie współuczestnictwa i współodpowiedzialności, w sposób właściwy każdemu urzędowi – obejmuje nie tylko kapłanów, lecz i wiernych świeckich⁶⁴ (odpowiednio przygotowanych⁶⁵). Nie deprecjonują zatem, ale wręcz uwypuklają główną rolę sędziego w procesach małżeńskich te enuncjacje z przywołanych przemówień rotalnych, które wyrażają ducha zintegrowanego (komunijnego) współdziałania w realizacji celu *salus animarum*. Przekaz wydaje się oczywisty: zarówno sprawujących posługę

apprezzare sempre di più la particolare responsabilità del „defensor vinculi” [...], egli dovrà fare delle osservazioni „pro vinculo, salva semper veritate”. [...] Il „promotore iustitiae”, sollecito del bene comune, agirà anche lui nella prospettiva globale del mistero dell’amore vissuto nella vita familiare. [...] Nella stessa prospettiva [...] è necessario auspicare una sempre più attiva collaborazione degli avvocati ecclesiastici. La loro attività deve essere al servizio della Chiesa; e pertanto va vista quasi come un ministero ecclesiale. Deve essere un servizio all’amore, che richiede dedizione e carità soprattutto a favore dei più sprovvisi e dei più poveri – ibidem, s. 18–19, n. 8–11.

⁶¹ Już w tym miejscu warto odnotować, że do szczegółowej charakterystyki posługi sędziego i obrońcy węzła papież powrócił m.in. w przemówieniach do Roty w 1987 i 1988 roku.

⁶² Zob. L. Gerosa: *Interpretacja prawa...*, s. 219–246.

⁶³ Zob. E. Corecco: *Natur und Struktur der „sacra potestas” in der kanonischen Doktrin und im neuen CIC*. AKKR 1984, s. 354–383.

⁶⁴ Por. KPK 1983, kan. 129 § 2.

⁶⁵ Zauważmy, że prawodawca kościelny w KPK 1983 istotnie podniósł wymagania dotyczące naukowego przygotowania osób pełniących funkcje w procesach małżeńskich. Sędziowie, obrońcy węzła, rzecznicy sprawiedliwości muszą obecnie legitymować się stopniem naukowym doktora lub przynajmniej licencjata prawa kanonicznego; adwokat natomiast winien być doktorem prawa kanonicznego lub skądinąd prawdziwie biegłym – zob. kan. 1420 § 4, kan. 1421 § 3, kan. 1435, kan. 1483.

sędziowską, jak i wszystkich jego współpracowników wiąże wspólna (!) pasterska troska o wierne dochodzenie do prawdy i jej proklamowanie w miłości. Regułą zaś owej party cy pa c ji, ukierunkowanej na realizację dobra wspólnoty kościelnej i każdego jej członka, jest – w dogłębnym przemyślanym, eklezjologicznym ujęciu Jana Pawła II – zasada dia kon ii⁶⁶. Skutecznie służyć poszanowaniu i promocji duchowych praw wiernych (występujących jako strony w procesach małżeńskich) można jedynie pod warunkiem uznania za wartości priorytetowe dobra i celu Kościoła, a więc mając przed oczyma powołanie do budowania komunii wiernych przez Miłość (*unità nella Carità*)⁶⁷.

W kontekście *officium caritatis et unitatis* należy odczytywać słowa pasterza owczarni Chrystusowej, który odnosząc się do niebezpieczeństwa sprzeniewierzenia się misji kościelnej w sądzeniu trudnych spraw z tytułu niezdolności psychicznej do małżeństwa, odwołuje się wprost do fundamentu wymiaru sprawiedliwości – wzorcowej *caritas*. Najwyższym powołaniem sędziego kościelnego, ale i blisko współpracujących z nim obrońców wężła, adwokatów (w niektórych sprawach – rzeczników sprawiedliwości) jest „posługa prawdzie i miłości (*caritas*) w Kościele i dla Kościoła”⁶⁸. Toteż – jak stwierdza kardynał Z. Grocholewski – poważnego namysłu ze strony pracowników wymiaru sprawiedliwości wymaga magisterialne wskazanie ojca św., że „r ó w n i e ż o d m o w a o r z e c z e n i a n i e w a ż n o ś c i m a ł ż e ń s t w a” – oczywiście, z pełnym poszanowaniem prawdy procesowej – „j e s t s ł u ż b ą m i ł o ś c i o w i e l k i m z n a c z e n i u p a s t o r a l n y m [podkr. – Z.G.]”⁶⁹. Słowa nauki papieskiej mówią same za siebie, gdy odsłaniają potrójny eklezjalny sens rzecznej służby. *Ministerium caritatis* aktualizuje się w o b e c c h r z e ś c i j a ń s k i e j w s p ó ł n o t y, która „w ten sposób jest chroniona przed

⁶⁶ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 8, n. 2.

⁶⁷ Zob. R. Sobański: *Kościół...*, s. 145–147.

⁶⁸ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. (*Il giudice non si lasci suggestionare da perizie basate su premesse antropologiche inaccettabili*) [5 II 1987]. *ComCan* 1987, s. 7, n. 9. Trafnie odczytuje naukę papieską F. Loza, kiedy pisze: *Verdad y caridad no son dos magnitudes independientes – y menos aún contrapuestas [...]; las integra indisolubilmente S. Pablo cuando dice „veritatem facientes in charitate” (Eph 4, 15). Hay que hacer siempre la verdad con caridad. Y la verdad en derecho es lo justo. No se puede hacer justicia al margen o en contra de la verdad de los hechos e de la verdad de la norma. Sin esa verdad fáctica y jurídica tampoco se realiza la caridad. Dios es la Verdad y es Amor. Cualquier actividad en la Iglesia – la judicial también – ha de integrar esas dos dimensiones* – F. L o z a: *Ministerio de verdad y de caridad. (Comentario de un juez eclesiastico al discurso del Papa a la S.R. Rota, 5-II-1987)*. *IusCan* 1987, s. 616.

⁶⁹ Z. Grocholewski: *Sędzia kościelny wobec ekspertyz neuropsychiatrycznych i psychologicznych*. Przekł. T. Pieronek. *PK* 1988, nr 3–4, s. 97.

[potencjalnym – A.P.] zgorszeniem przyglądania się praktycznemu unicestwianiu wartości chrześcijańskiego małżeństwa, zwłaszcza wtedy, gdy przesadnie i niemal automatycznie mnoży się orzeczenia nieważności w przypadkach załamania się małżeństwa⁷⁰. Ale chodzi jednocześnie o posługę miłości *w o b e c s t r o n*, ponieważ „w ten sposób można im przynajmniej pomóc, by nie oszukiwały się co do prawdziwych przyczyn rozpadu małżeństwa, i zabezpieczyć przed ryzykiem prawdopodobnego znalezienia się w podobnej trudnej sytuacji w nowym związku, traktowanym jako remedium na wcześniejszą porażkę, i to w sytuacji uprzedniego pominięcia sprawdzonych sposobów przewyciężania trudności w ich ważnym małżeństwie⁷¹. W końcu sędziowie i pracownicy wymiaru sprawiedliwości realizują diakonię miłości *w o b e c i n n y c h i n s t y t u c j i* lub struktur pastoralnych Kościoła. Działanie w tym duchu – jak podkreśla Jan Paweł II – to wyraz troski, „by trybunał kościelny nie przekształcił się w łatwą drogę rozwiązywania nieudanych małżeństw, czy też nieuporządkowanych sytuacji między małżonkami”, a zarazem przeciwdziałanie „niedbalstwu w zakresie przygotowania młodych do małżeństwa”. Jest to tym istotniejsze, że owo przygotowanie nie tylko pozostaje „ważnym warunkiem przyjęcia sakramentu”, ale także „wpływa na wzrost zaangażowania w korzystaniu z [bogatyh – A.P.] środków duszpasterskich po zawarciu małżeństwa, m.in. ze środków szczególnych w sytuacjach trudnych⁷².

3.2. Prawo do obrony i swobodnego dostępu do adwokata Systemowe gwarancje realizacji praw podmiotowych stron w procesie o nieważność małżeństwa

Natchnione duchem chrześcijańskiego personalizmu soborowe przesłanie o człowieku zbawionym, a z nim tyleż podniosła i optymistyczna, co realna, obiektywna i nade wszystko kompletna wizja osoby ludzkiej niezmiennie nadają ton współczesnemu nauczaniu Kościoła. Nie trzeba przekonywać, że wyrazem takiego jednoznacznego świadectwa jest zaangażowanie kolejnych papieży doby Vaticanum II najpierw w przeprowadzenie reformy prawa kanonicznego, a następnie w dzieło jego wiernej interpreta-

⁷⁰ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 7, n. 9.

⁷¹ Ibidem, s. 7–8, n. 9.

⁷² Ibidem, s. 8, n. 9. W passusie tym ojciec św. przywołuje magisterium adhortacji *Familiaris consortio* [1981], numery 69–72 i 77–85.

cji. Co charakterystyczne, owa aktywność prawodawców kościelnych – pasterzy całej owczarni Chrystusowej, aż nadto wyraźnie komunikuje *novum* obecnej autoświadomości eklezjalnej, czego symbolem pozostaje konsekwentne odwoływanie się do strukturalnej zasady *communio*. Nie dość, że syntetyzuje ona aktualne doświadczenie rzeczywistości Kościoła-tajemnicy, to jeszcze – jako podstawowa zasada organizująca i orientująca – wskazuje samo źródło, sens oraz treść kościelnego porządku prawnego⁷³. To w niej weryfikuje się i znajduje nieodzowne kryterium interpretacyjne, doniosła prawda przekazywana przez tradycję: *salus animarum suprema lex*. Śmiało zatem można powiedzieć, że zasada „komunii”, stygmatyzując każdy aspekt *esse* i *agere* Kościoła w doskonałym zespoleńiu jego elementów osobowych (Boskiego i ludzkiego), uwypukla autentycznie pastoralny charakter prawa kanonicznego. To dlatego Jan Paweł II mógł autorytatywnie ogłosić, że pastoralność jest nieodłącznym wymiarem *ius ecclesiale*, a każda aktywność duszpasterska niesie z sobą wymiar prawny⁷⁴.

Kontekst tej ważnej wypowiedzi papieskiej, wyjętej z pamiętnego przemówienia do Roty Rzymskiej w 1990 roku, stanowią dwie okoliczności, których nie sposób pominąć. Pierwsza – to fakt, że bezpośrednim adresem alokucji rotalnej byli wszyscy biskupi (*tutti i sacri pastori*), a nie tylko pracownicy kościelnego wymiaru sprawiedliwości⁷⁵. Druga okoliczność, choć mniej spektakularna, wydaje się co najmniej równie ważna i z pewnością nie uszła uwadze regularnych odbiorców tegoż specjalnego magisterium biskupa rzymskiego, od lat ogłaszanego w związku z inauguracją kolejnego roku działalności sądowniczej wymienionego trybunału apostołskiego. Chodzi mianowicie o fakt, że Jan Paweł II potraktował swe wystąpienie jako swoisty aneks do alokucji sprzed roku⁷⁶, podejmującej temat zagwarantowania podstawowego na forum sądownictwa kościelnego prawa do obrony – w powiązaniu z realizacją wymogów zasady kontradyktoryjności procesowej⁷⁷.

⁷³ Zob. A.M. Rouco Varela, E. Corecco: *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971, s. 59–62; R. Sobąński: *Kościół...*, s. 75–77.

⁷⁴ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 3–7.

⁷⁵ Rzecz jasna, konstatacja ta domaga się szerszego komentarza. Próbą wyświetlenia intencji ojca św. są uwagi, które zawarłem w artykule – A. Pastwa: *Pasterski wymiar posługi sędziego kościelnego w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa*. W: „*Vobis episcopus, vobiscum christianus*”. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Dr. Damianowi Zimoniowi. Red. W. Myszor, A. Malina. Katowice 2004, s. 137–145.

⁷⁶ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administratos Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. (La legge garantisce l'esercizio del diritto alla difesa a lo regola affinché non degeneri in abuso o ostruzionismo) [26 I 1989]. ComCan 1989, s. 15–19.

⁷⁷ Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, n. 7.

Skoro wymiar sprawiedliwości w Kościele jest u samych podstaw – jak często przypominał Paweł VI – inspirowany *adagium*: „*salus animarum* najwyższym prawem Kościoła”⁷⁸, to owo usytuowanie prawa procesowego *par excellence* w planie ekonomii zbawienia wyraża – zdaniem Jana Pawła II – przede wszystkim elementarny szacunek i afirmację godności osoby ludzkiej⁷⁹. W ten sposób zapisane w *Kodeksie prawa kanonicznego* (1983) i powtórzone w *Instrukcji „Dignitas connubii”* (2005)⁸⁰ pryncypium: *ius defensionis semper integrum maneat*⁸¹, zyskuje nieodzowne tło doktrynalne: antropologiczne i eklezjologiczne. Co więcej, nowego sensu nabiera – dopełniając wspomniany wykład o gwarancjach prawa do obrony – konstatacja ojca św., którą wypada tu w całości zacytować: „Sprawiedliwy proces jest przedmiotem prawa wiernych (kan. 221, KPK 1983⁸²) i jednocześnie stanowi wymóg publicznego dobra Kościoła. Dlatego procesowe normy kanoniczne są przestrzegane przez wszystkich uczestników procesu jako wyraz sprawiedliwości formalnej (*giustizia strumentale*), która [niezawodnie – A.P.] prowadzi do sprawiedliwości materialnej (*giustizia sostanziale*) [podkr. – J.P. II]”⁸³.

3.2.1. Godność osoby wyznacznikiem procesowej ochrony-promocji praw podmiotowych

Spośród wielu enuncjacji papieskich, wygłaszanych z czytelną intencją optymalizacji warunków sprawiedliwego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, jedna zasługuje na szczególną uwagę. O s o b a l u d z k a – ogłosił Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1995

⁷⁸ Paulus VI: *Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1978], s. 182.

⁷⁹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 6, n. 7.

⁸⁰ Mowa o ogłoszonej przez Papieską Radę ds. Tekstów Prawnych *Instrukcji*, która określa procedurę, jaką trybunały kościelne: diecezjalne i międzydiecezjalne, zobowiązane są stosować w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa (obszerniej na temat „następczyni” *Instrukcji „Provida Mater”* z 1936 roku – pkt 3.6.1.) – Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii” servanda a tribunalibus dioecesis et interdioecesis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* [25 I 2005]. ComCan 2005, s. 11–92.

⁸¹ KPK 1983, kan. 1598 § 1; DC, art. 230.

⁸² „Wiernym przysługuje legalne dochodzenie i obrona przysługujących im w Kościele uprawnień na właściwym forum kościelnym według przepisów prawa”.

⁸³ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, n. 7.

roku — stanowi samo centrum *ministerium iustitiae*⁸⁴. Jak rozumieć to ważne przesłanie ideowe? Nietrudno w samym magisterium papieża-nauczyciela personalizmu odnaleźć słowa pierwszego komentarza. Natrafimy na nie w pierwszej, a więc niejako programowej allocucji do Roty Rzymskiej z 1979 roku. Syntetycznie zawartą tu myśl doktrynalną można ująć następująco: Troską wszystkich odpowiedzialnych za wymiar sprawiedliwości winno być zabezpieczenie na forum sądowym uniwersalnych, niezbywalnych i nienaruszalnych ludzkich praw przyrodzonych, co — koniec końców — determinuje wiarygodność kościelnego świadectwa o s z a c u n k u d o o s o b y z przynależną jej godnością nadprzyrodzoną. Swój wywód kończy papież nader charakterystyczną, dodajmy — powtarzaną później pointą: zadaniem Kościoła jest „proklamowanie i bronienie w każdym miejscu i czasie podstawowych praw człowieka”, a tym samym aktualizacja — niezmiennie obligatoryjnej — misji apostołskiej: „bycia przed światem zwierciadłem sprawiedliwości (*speculum iustitiae*)”⁸⁵.

Jak widać, już pobieżna kwerenda magisterium papieskiego ujawnia antropologiczną podstawę kościelnego wymiaru sprawiedliwości. Jest nią nie tyle godność człowieka jako istoty społecznej — z prostym odwołaniem się do zasady: *ubi societas, ibi ius*, ile raczej — w ujęciu całościowym (integralnym)⁸⁶ — godność osoby ludzkiej, uzdolnionej i powołanej do tego, by z innymi, podobnymi sobie osobami budować strukturalne więzi komunijne. Postawmy kropkę nad „i”. Kompletniej wizji człowieka nie dostarczają dziś antropologie reprezentujące kartezjański nurt filozofii człowieka. Nie są one w stanie zintegrować cielesności w osobie ludzkiej (wręcz przeciwnie — prowadzą na manowce fałszywego spirytualizmu), a co dopiero mówić o zdolności jakiegokolwiek artykułowania relacji z Absolutem⁸⁷. Odpowiedzią na nieadekwatność pseudo-humanistycznych koncepcji współczesnego „indywidualizmu” jest — nie od dziś — optymistyczne orędzie chrześcijańskiej antropologii. Jej podstawowy przekaz zasadza się na prawdzie, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże⁸⁸ — jako osoba. Na niebagatelne teologicz-

⁸⁴ I d e m: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [10 II 1995]. ComCan 1995, s. 3, n. 1.

⁸⁵ I d e m: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], s. 9, n. 1. W tym miejscu celowa wydaje się konstatacja, że cytowane słowa pojawiają się 10 lat później w zakończeniu wzmiankowanego już wystąpienia do Roty Rzymskiej z 1989 roku, które ojciec św. w całości poświęcił procesowemu „prawu do obrony” — I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 19, n. 10.

⁸⁶ Zob. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [10 II 1995], s. 3–5, n. 2–5.

⁸⁷ Zob. C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo*. „Quaderni Studio Rotale” 1987, s. 39–40.

⁸⁸ Rdz 1, 26.

no-prawne konsekwencje tego faktu naprowadza niejedna autentyczna interpretacja Objawienia — jak choćby ów znakomity *passus* z listu apostołskiego *Mulieris dignitatem*, w którym Jan Paweł II naucza: „Każdy człowiek zdolny jest, na podobieństwo Boga, jako stworzenie rozumne i wolne, poznać Go i miłować. Czytamy, że człowiek nie może bytować »samotnie« (por. Rdz 2, 18). Może bytować tylko jako »jedność dwojga«, a zatem w relacji do drugiego człowieka. [...] Być osobą na obraz i podobieństwo Boga — oznacza [...] bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego »ja«. Przygotowuje to ostateczne samoobjawienie się Boga Trójjedynego: jedności żyjącej w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁸⁹.

Bóg, obdarzając człowieka godnością osoby, określa ramy życia wspólnotowego, które — jak trafnie zauważa G. Ghirlanda — w inny sposób byłoby niemożliwe do zrealizowania. To właśnie *persona humana* tworzy życie społeczne⁹⁰. Trudno w tym względzie zbagatelizować kwintesencję głośnego wystąpienia Pawła VI w 1973 roku, na II Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego, w którym papież jasno formułował paradygmat kościelnego porządku prawnego: człowiek jest osobą nie dlatego, że jest istotą społeczną, ale odwrotnie — jest istotą społeczną, ponieważ jest osobą⁹¹. Powiedzmy zatem wprost: to ów głęboki związek ze Stwórcą-Trójjedynym Bogiem określa społeczne odniesienia — więzi człowieka. Istocie komunijnej, jaką jest osoba ludzka, od „początku” (czyli z natury) towarzyszy immanentny imperatyw, by w relacjach „ja” — „ty” aktualizować swój ontyczny profil, strukturalny wymiar wspólnotowy. Na fundamencie chrztu św. osoba czyni to w Kościele — przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie⁹². W konsekwencji wspólnota wiary (*communio personarum*), którą każdy zbawiony w Jezusie Chrystusie winien budować razem z bliźnimi, znajduje swą ostateczną rację i określenie swych elementarnych struktur w kluczowej prawdzie Objawienia, a mianowicie: człowiek — jako osoba — w relacyjnym wymiarze „współuczestnictwa” (z innymi osobami) jest obrazem i podobieństwem Boga. Właśnie przez pryzmat „analogii trynitarnej” najlepiej widać „źródło wszystkich podstawowych praw osoby ludzkiej i wszystkich odpowiadających im obo-

⁸⁹ MD, n. 7.

⁹⁰ G. Ghirlanda: *Wprowadzenie do prawa...*, s. 14.

⁹¹ *L'uomo [...] è la persona che [...] fonda la vita sociale, entro cui essa persona si espande e si integra; anzi, non si dà vera vita sociale se non si riconosce che il suo fondamento e il suo fine è propriamente la persona umana. L'uomo non è persona per il fatto che è sociale, bensì è sociale perchè è persona: i rapporti sociali non sono altro che rapporti tra persone, destinati a procurare il bene comune; pertanto la vita sociale esige un ordine, e un'autorità destinata a garantirlo, che assicurino l'esercizio della libertà, e il pacifico sviluppo dell'intera persona, inserita armoniosamente nella società* — P a u l u s VI: *Allocutio. Iis qui interfuerunt II Congressui...* [17 IX 1973], s. 132–133, n. 7.

⁹² Zob. R. S o b a ń s k i: *Kościół...*, 99–121.

wiązków tudzież charakteru prawnego stosunków międzyosobowych, istniejących w życiu społecznym”⁹³.

Cytowany G. Ghirlanda podkreśla, że mając na względzie immanentną logikę wykonywania praw i spełniania obowiązków w Kościele, pomyłką byłoby przenoszenie na „grunt” kościelny modelu relacji międzypodmiotowych w społeczności świeckiej (państwowej), nawet jeśli ta ostatnia – w ramach porządku prawnokonstytucyjnego – potwierdza godność osoby ludzkiej i zabezpiecza jej prawa. Genetycznie Kościół nie jest – tak jak społeczność świecka – pochodną procesu ludzkiej socjalizacji. Wszak u jego źródeł leży wydarzenie zbawcze w Chrystusie – dar wszczepienia łaski w ludzką naturę (nowa egzystencja *esse in Christo*) i jednocześnie dar wspólnoty (*communio*), kreowanej na fundamencie udzielania się Boga w Prawdzie i Miłości. Innymi słowy, człowiek przez chrzest zostaje wcielony w Chrystusa, a dokładniej – w całego Chrystusa (czytaj: Kościół), co jest równoznaczne z nabyciem statusu osoby w porządku kanonicznym, czyli tytułu do wspólnych wszystkim wiernym praw i obowiązków. Nic dziwnego zatem, że na czoło wśród tych ostatnich wysuwa się obowiązek zachowania wspólnoty z Kościołem⁹⁴. Czyż nie jest on wspólnotą wiernych, którzy równoprawnie partycypują w darach zbawczych („współuczestnictwo”), wspólnotą powołanych do aktywnego świadectwa wiary – dzielenia się wspomnianymi darami w budowaniu Ciała Chrystusa i wypełnianiu potrójnej misji kościelnej („współodpowiedzialność”)⁹⁵? Nie może też dziwić konstatacja, że w Kościele trudno jest odróżnić jednostkowe prawa i obowiązki wiernych od praw i obowiązków wspólnotowych⁹⁶. Cokolwiek osoba odrodzona w Chrystusie czyni w tym zakresie – podejmując rozpoznane w sumieniu „prawo Miłości” – czyni nie tylko dla swojego dobra, lecz zawsze (!) dla dobra całej wspólnoty.

⁹³ G. Ghirlanda: *Wprowadzenie do prawa...*, s. 14.

⁹⁴ Zauważmy, że norma kanonu 209 (KPK 1983) – poprzedzona proklamacją zasady prawdziwej równości wszystkich wiernych w godności i działaniu – otwiera katalog podstawowych obowiązków i praw wszystkich wiernych (kanony 208–223): „Wierni zobowiązani są – każdy przez swoje własne działanie – zachować zawsze wspólnotę z Kościołem (§ 1). Z wielką pilnością wierni powinni wypełniać obowiązki, którymi są związani zarówno wobec Kościoła powszechnego, jak i partykularnego, do którego należą zgodnie z przepisami prawa (§ 2)”.

⁹⁵ „Wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczepieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie” – KPK 1983, kan. 204 § 1. „Z racji odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem, współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego” – KPK 1983, kan. 208.

⁹⁶ Zob. G. Ghirlanda: *Wprowadzenie do prawa...*, s. 79–82.

Prawdę tę w całej rozciągłości potwierdza magisterium adhortacji *Christifideles laici*. Dość powiedzieć, że w ujęciu Jana Pawła II Kościół urzeczywistnia się jako duchowa wspólnota (*communio*) ochrzczonych, w której dobro wszystkich staje się dobrem jednostki, dobro jednostki zaś – dobrem wszystkich⁹⁷.

Niniejszy syntetyczny zarys antropologicznych i eklezjologicznych podstaw porządku normatywnego pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego w Kościele indywidualne prawa podmiotowe wiernych winny być realizowane z uwzględnieniem dobra wspólnego. Ogólnie reguluje to kanon, zamykający katalog podstawowych obowiązków i praw wiernych, w kodeksie z 1983 roku, w którym czytamy: „W wykonywaniu swoich praw – czy to indywidualnie, czy zrzeszeni w stowarzyszeniach – wierni powinni mieć na uwadze dobro wspólne Kościoła, uprawnienia innych oraz własne obowiązki wobec drugih”⁹⁸. W szczegółowym – interesującym nas – kontekście nader wyrazisty staje się sens wypowiedzi Jana Pawła II, zacytowanej we wstępie. Sprawiedliwy proces o orzeczenie nieważności małżeństwa w rzeczy samej opiera się na aktualizacji elementarnego uprawnienia stron małżeńskich: dochodzenia i obrony własnych praw podmiotowych (ludzkich i chrześcijańskich) – z niezmiennie aktualną afirmacją tego wspólnego dobra, jakim jest autentyczność znaku sakramentalnego: *sacramentum Ecclesiae* oraz *sacramentum matrimonii*. W ujęciu negatywnym chodzi zatem o stworzenie na właściwym forum kościelnym⁹⁹ warunków kompleksowej ochrony dobra nupturienta/małżonka, bez podważania innej fundamentalnej wartości, tj. jego wspólnoty z Bogiem i Kościołem. W ujęciu pozytywnym „systemowe” zabezpieczenie realizacji wspomnianych praw podmiotowych daje stronom małżeńskim szansę pełnego urzeczywistnienia swego powołania osobistego i wspólnotowego. Dochodzimy w ten sposób do momentu, w którym dotychczasową refleksję można już zamknąć pierwszą konkluzją: Ponieważ godność *persona humana* jest radykalnie zakotwiczona w Chrystusie, to wszelka promocja praw podmiotowych – w trosce o spełnienie się osoby jako człowieka i jako chrześcijanina, ma sens tylko z jednoczesnym promowaniem i ochroną nieocenionego dobra wspólnego, jakim jest dobro kościelnej *Communio*¹⁰⁰.

⁹⁷ ChL, n. 28.

⁹⁸ KPK 1983, kan. 223 § 1; zob. dobry komentarz – D. Cenal mor: *Comentario al c. 223*. In: *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marz o a, J. Miras, R. Rodríguez - Oca ñ a. Vol. 2/1. Pamplona 2002³, s. 157–161.

⁹⁹ KPK 1983, kan. 1673. Zdaniem Jana Pawła II, w systemie formalnoprawnych zabezpieczeń sprawiedliwego procesu ważną rolę odgrywają przepisy o właściwości sądowej – Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, n. 7.

¹⁰⁰ Por. G. Ghirlanda: *Wprowadzenie do prawa...*, s. 84. Podobną myśl rozwija autor w interesujących opracowaniach – I d e m: *De obligationibus et iuribus christifidelium*

3.2.2. Prawo do obrony

Prawno-pastoralna wizja wymiaru sprawiedliwości, którą kreśli Jan Paweł II we wspomnianym przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1990 roku, opiera się na jasno sformułowanym kryterium: „Nie może istnieć praktyka autentycznej miłości pasterskiej (*carità pastorale*), która w pierwszym rzędzie nie czyni zadość sprawiedliwości (*giustizia pastorale*)”¹⁰¹. Jest oczywiście, że niniejsza wypowiedź magisterium papieskiego niesie z sobą ważne implikacje. Dotyczą one bezpośrednio wykonywanej w duchu „diakonii” sędziowskiej posługi prawdy. Ta zaś – przypomnijmy – z jednej strony respektuje prawo każdej osoby do występowania przed sądem¹⁰², z drugiej strony niezmiennie odnosi się do *ordo iustitiae* określonego przez samego Chrystusa¹⁰³. W rozpatrywaniu spraw *de nullitate matrimonii* oznacza to – już w fazie przedprocesowej – zespoloną (uzgodnioną) aktualizację dwóch założeń sprawiedliwego postępowania sądowego: po pierwsze, uszanowanie prawa stron do zaskarżenia ważności swojego małżeństwa i przeciwstawienia się skardze; po drugie, zachowanie – wiążącej Kościół jego wiernych oraz inne osoby – normy prawa naturalnego, a mianowicie: uniwersalnej zasady nierozzerwalności małżeństwa (*favor indissolubilitatis*)¹⁰⁴.

Prawna ochrona godności małżonków, o czym nie wolno zapominać, rozciąga się na czynności wstępne, poprzedzające przyjęcie skargi powodowej. Nieprzypadkowo Jan Paweł II zaapelował do pasterskiego sumienia sędziego kościelnego, by ten – szukając dróg pozasądowego rozwiązania konfliktu małżeńskiego, zgodnie z ogólnymi preferencjami legislacji kościelnej¹⁰⁵ – z całą powagą aplikował normę kan. 1676

in communione ecclesiali deque eorum adimptione et exercitio. PRMCL 1984, s. 329–378; *Idem*: *Doveri et diritti dei fedeli nel nuovo Codice di Diritto Canonico*. CivCat 1985, No 1, s. 22–36.

¹⁰¹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 5, n. 4; zob. D. Le Tourneau: *Criterios básicos de los discursos de Juan Pablo II a la Rota Romana en los años 1989–1998*. IusCan 1998, s. 691.

¹⁰² „Każdy, zarówno ochrzczony, jak i nieochrzczony, może występować przed sądem; strona zaś pozwana zgodnie z przepisami prawa, ma obowiązek odpowiadać” – KPK 1983, kan. 1476; zob. J. Krukowski: *Prawna ochrona uprawnień osoby ludzkiej w Kościele*. KiP 1982, s. 219–244; R. Sztuchmiller: *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego*. Olsztyn 2003, s. 35–36.

¹⁰³ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 5, n. 4.

¹⁰⁴ Zob. *Idem*: „Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich”. *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej* [28 I 2002]. OsRomPol 2002, nr 4, s. 33–35.

¹⁰⁵ Na temat preferencji rozwiązań pozasądowych w kościelnym wymiarze sprawiedliwości instruktywne są uwagi zawarte w artykule – Z. Grocholewski: *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni stragiudiziali delle controversie*. „Quaderni di diritto eccle-

(KPK 1983): „Sędzia, zanim przyjmie sprawę i ilekroć dostrzeże nadzieję dobrego wyniku, powinien zastosować środki pastoralne, by małżonkowie, jeżeli to możliwe, zostali doprowadzeni do uważnienia małżeństwa i do wznowienia wspólnego życia małżeńskiego”¹⁰⁶. Trudno nie dostrzec, jak znakomicie ów ważny fragment przemówienia z 1990 roku dopełnia papieski wykład rotalny z roku poprzedniego. Ujawnia bowiem *specificum* działania kościelnego wymiaru sprawiedliwości (jego oryginalność, zwłaszcza w odniesieniu do zasad prawa procesowego obowiązujących w ustawodawstwach państwowych). Otóż w sprawiedliwym osądzaniu spraw małżeńskich nie chodzi jedynie o formalną ochronę praw podmiotowych stron, z akcentowaniem wolności-prawa do skutecznego zaskarżenia swojego małżeństwa – tym bardziej, że osobą skarżącą, nawet wbrew woli domniemanych małżonków, może być także rzecznik sprawiedliwości¹⁰⁷. Chodzi raczej o to, by w warunkach obiektywizmu wyznaczanego zasadą *veritas est basis, fundamentum seu mater iustitiae*¹⁰⁸, dokonać prawnopastoralnej oceny, czy w imię wyższej sprawiedliwości¹⁰⁹ nie jest

siale” 1995, s. 273–286. Ten sam autor dokonał syntezy swych wywodów w innym opracowaniu: „Nietrudno dostrzec, dlaczego ta preferencja rozwiązań pozasądowych i pewna nieufność i wobec rozwiązań sądowych. Jest to głównie postulowane przez naturę Kościoła, która domaga się, »by konflikty w Kościele [...] były rozwiązywane w duchu miłości, szczerego przebaczenia i prawdziwego pojednania, nie zadowalając się nawet zwykłym kompromisem. To można łatwiej osiągnąć poprzez pokojowe rozwiązania niż za pośrednictwem prawdziwego procesu«. Innymi słowy, »w Kościele nie chodzi jedynie o to, by zwyciężył ten, kto ma rację, lecz chodzi: o uzdrowienie [...] *communio*, gdy ona jest rozrywana [...]; o przywrócenie i uczynienie skuteczną należynej współpracy między członkami Mistycznego Ciała Chrystusa i równocześnie o umocnienie owocnej realizacji własnego specyficznego powołania ze strony poszczególnych wiernych; chodzi poza tym o dowartościowanie dóbr duchowych mających znaczenie w kategoriach wiary. Wszystko to osiąga się z większą możliwością sukcesu w rozwiązaniach pozasądowych” – I d e m: *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 159–160.

¹⁰⁶ *Per di più, quale rivelatissima manifastazione della cura pastorale rivolta ai coniugi in difficoltà, va fedelmente applicato il canone 1676, che non è disposizione di valore puramente formale* – I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 6, n. 6.

¹⁰⁷ Zob. KPK 1983, kan. 1674, n. 2.

¹⁰⁸ I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio ad Praelatos...* [4 II 1980], s. 6, n. 1. Jasno stąd wynika, że *favor veritatis* jest istotnym wyznacznikiem stosowania zasady pozasądowego rozwiązywania konfliktów w sprawach dotyczących dobra publicznego, do których należą sprawy o nieważność małżeństwa. Znalazło to wyraz w przepisie kodeksowym: „Nie można ważnie stosować ugody lub kompromisu w tym, co należy do dobra publicznego, i w innych sprawach, którymi strony nie mogą swobodnie dysponować” – KPK 1983, kan. 1715 § 1.

¹⁰⁹ „Sprawiedliwym w Biblii jest to, co chce Bóg, co zgadza się z wolą Bożą. [...] Sprawiedliwym, czyli słusznym, jest więc także przebaczyć, wziąć na siebie krzyż, znieść jakieś upokorzenie itd. Innymi słowy, jest także rzeczą sprawiedliwą, słuszną, zrezygnować z jakiegoś swojego prawa w imię realizacji wartości wyższych. Taki przykład dał nam Chry-

możliwa i korzystna dla owocnej realizacji osobowego powołania stron konwalidacja małżeństwa oraz wznowienie ich wspólnego życia małżeńskiego. W tej mierze przedprocesowa aktywność sędziego przy możliwie pełnym współdziałaniu stron i ich adwokatów (gdy zostali ustanowieni) – zawsze (!) z uszanowaniem wolności i godności osób tudzież zagwarantowaniem ochrony sakramentalnej rzeczywistości małżeństwa – winna koncentrować się na podstawowej kwestii: nie tylko czy jest formalnie zasadne, ale także czy jest aksjologicznie słuszne – w kontekście obowiązku wiernej aplikacji zasady *salus animarum* oraz ewentualnej „nadziei dobrego wyniku” działań pojednawczych – wszczęcie procesu sądowego.

Tak pojmowana celowość kanonicznego wymiaru sprawiedliwości, ogniskująca niniejszą specjalną aktywność duszpasterską Kościoła na *bonum personae humanae* („dobro dusz”), określa u samych podstaw ramy sprawiedliwego procesu. Można wręcz przyjąć, że ów Jana Pawła II adekwatny paradygmat personalistyczny stanowi klucz do odczytania wzmiankowanej już alokucji do Roty Rzymskiej z 1989 roku, poświęconej „prawu do obrony”¹¹⁰. Sprawiedliwy, czyli *par excellence* prawdziwy, proces¹¹¹ jest od początku uwarunkowany równoprawnym traktowaniem stron w dwóch kwestiach: po pierwsze, w aktualizacji podstawowego uprawnienia do bycia wysłuchanym przez sąd (udział w postępowaniu, przedstawianie roszczeń, formułowanie wniosków dowodowych, argumentów, opinii itp.); po drugie, w zagwarantowaniu – na każdym etapie procesu – poznania stanowiska procesowego i wniosków, jakie wysuwa druga strona (lub „z urzędu”), by móc się im skutecznie przeciwstawić¹¹².

stus, który będąc Bogiem, »uniżył samego siebie« (Flp 2, 8), aby nas zbawić, aby »zbawić grzeszników« (1 Tm 1, 15)” – Z. Grocholewski: *Specyfika wymiaru sprawiedliwości...*, s. 20; zob. szerzej – I d e m: *La tutela dei diritti...*, s. 284–286.

¹¹⁰ Nieocenionym walorem alokucji papieskiej jest ukazanie „prawa do obrony” w całościowej syntezie jego „najistotniejszych momentów i fundamentalnych zasad” – H. Stawniak: *Prawo do obrony w procesie kanonicznym. (Refleksje na kanwie przemówienia Jana Pawła II do Roty Rzymskiej w dniu 26.01.1989 roku)*. PK 1990, nr 1–2, s. 142.

¹¹¹ F. Della Rocca: *Il magistero pontificio e il processo matrimoniale canonico*. EIC 1989, s. 462.

¹¹² *Non si può concepire un giudizio equo senza il contraddittorio, cioè senza la concreta possibilità concessa a ciascuna parte nella causa di essere ascoltata e di poter conoscere e contraddire le richieste, le prove e le deduzioni addotte dalla parte avversa o „ex officio”* – Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 16, n. 3. Tak więc, w kontekście wyznaczonym przez *ius ad aequum iudicium*, śmiało można mówić o *principium fundamentale* – naczelnej zasadzie obejmującej dwa odrębne acz dopełniające się uprawnienia stron: *ius ad auditionem* oraz *ius ad contradicendum* – zob. F. Daneels: *De iure defensionis. Brevis commentarius ad allocutionem Summi Pontificis diei 26 ianuarii 1989 ad Rotam Romanam*. PRMCL 1990, s. 249–251.

Rozumiana pastoralnie (i personalistycznie) zasada kontradiktoryjnego dochodzenia do pewności moralnej¹¹³ o ważności bądź nieważności małżeństwa – wedle reguł procesu spornego¹¹⁴ – oznacza w praktyce niełatwe godzenie się przez sędziego-duszpasterza na absencję którejś ze stron procesu. Mówiąc wprost: troska o obiektywizm w wydobywaniu doniosłej prawdy osobowo-eklezyjalnej *de matrimonio*¹¹⁵ – w warunkach nader pożądanej dialektyki argumentów *pro* i *contra* – każe nie tylko u początku, ale we wszystkich fazach postępowania sądowego szukać możliwości pełnego włączenia i zaangażowania stron małżeńskich w proces¹¹⁶. Taki też jest sens nałożenia na sędziego poważnego obowiązku zapewnienia im konkretnej możliwości obrony. Sędzia-prawdziwy duszpasterz czyni to m.in. w wolnej od rutyny aktywności ukierunkowanej na uzyskanie zeznań każdej ze stron, a w miarę możliwości – także ich świadków¹¹⁷.

Relevancję procesowej kontradiktoryjności i prawa do obrony dobrze oddaje jedna z fundamentalnych zasad kościelnego wymiaru sprawiedliwości, a mianowicie zasada publiczności procesu¹¹⁸. Jej merytoryczny przekaz daje się sprowadzić do formuły zwięźle wyartykułowanej przez

¹¹³ Zob. Z. Grocholewski: *Pewność moralna jako klucz do lektury norm procesowych*. „Ius Matrimoniale” 1998, s. 9–43; A. Stankiewicz: *La certezza morale e la motivazione della sentenza*. In: *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della „Dignitas Connubii”*. Ed. H. Franceschi, J. Llobell, M.A. Ortiz. Roma 2005, s. 231–245.

¹¹⁴ Powołując się na opinie uznanych autorów, wypada jasno powiedzieć, iż proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa nie jest typowym procesem spornym – K. Lüdicke: *Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß ein „processus contentiosus”*. ÖAKR 1990, s. 295–328; F. Daneels: *La natura propria del processo di nullità matrimoniale*. In: *La nullità del matrimonio...*, s. 15–26; A. Dziega: *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*. Warszawa 1994, s. 143; R. Sobąński: *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*. „Ius Matrimoniale” 1997, s. 125–129.

¹¹⁵ Już sama formuła *sacramenta faciunt Ecclesiam* przypomina sędziemu, że w procesie *de nullitate matrimonii* chodzi o dobro publiczne o kapitalnym znaczeniu – por. KPK 1983, kan. 840.

¹¹⁶ Zob. przepisy kanonów 1592–1595 (KPK 1983). Rację ma H. Stawniak, kiedy na kanwie wspomnianego przemówienia papieskiego z 1989 roku stwierdza: „Rozwaga duszpasterska i konkretna wiedza o katolickim małżeństwie mogą być decydującymi czynnikami prowadzącymi do włączenia niezaangażowanej strony w proces. Udział strony jest korzystny w tym, aby uniknąć stronniczości w tak ważnej i delikatnej materii, jaką jest sakrament małżeństwa” – H. Stawniak: *Prawo do obrony...*, s. 145–146.

¹¹⁷ Znamienne są tu słowa Jana Pawła II: *Il giudice deve ben valutare ogni singolo caso* – Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 16, n. 5; por. F. Daneels: *De iure defensionis...*, s. 253.

¹¹⁸ Wśród przyjętych przez Synod Biskupów 7 X 1967 roku zasad, wedle których miała się dokonać reforma KPK, znalazła się „ogólna reguła, że każdy proces winien być publiczny” – *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*. ComCan 1969, s. 83, n. 7.

Z. Grocholewskiego: „[...] proces jest publiczny wobec stron, tajny wobec innych”¹¹⁹. Pytamy zatem: w jaki sposób wymienioną zasadę należy aplikować w sprawach o nieważność małżeństwa? W odpowiedzi trudno nie podążyć tropem oryginalnej myśli Jana Pawła II. Odnosząc się do wspomnianej kwestii w przemówieniu rotalnym z 1989 roku, papież wskazuje na dwie istotne czynności procesu, tj. publikację akt oraz publikację sentencji wyroku¹²⁰.

Zagwarantowanie prawa do obrony – w sytuacji przejścia postępowania *de nullitate matrimonii* z fazy dowodowej do fazy dyskusyjnej¹²¹ – znajduje wyraz w uprawnieniu stron i ich adwokatów do zapoznania się z aktami sprawy. Ważny w tym względzie pozostaje przepis o publikacji akt procesowych, zawarty w kan. 1598 § 1 (KPK 1983): „Po zebraniu dowodów sędzia, pod sankcją nieważności, musi dekretem zezwolić stronom i ich adwokatom, aby w kancelarii trybunału przejrzyli akta, które nie są im jeszcze znane; co więcej, również adwokatom, którzy o to proszą, można dać odpis akt; w sprawach jednak dotyczących dobra publicznego sędzia, dla uniknięcia bardzo poważnych niebezpieczeństw, może zadecydować, że jakiegoś aktu nie należy nikomu ujawniać, z tym zastrzeżeniem, że prawo obrony zostanie zawsze nienaruszone”. Jeśli publikacja akt pozwala na zapoznanie się ze zgromadzonym materiałem dowodowym, a zwłaszcza z dowodami przedłożonymi przez drugą stronę – dając konsekwentnie szansę tzw. przeciwstawienia się (zgłoszenia bezpośrednich uwag, ewentualnych nowych wniosków dowodowych, a w dalszej perspektywie przygotowania pism obrończych po zamknięciu postępowania¹²²) – to staje się w pełni zrozumiałe, dlaczego konieczność przeprowadzenia tej czynności procesowej została obwarowana sankcją nieważności wyroku¹²³. Nic też dziwnego, że w swym wystąpieniu rotalnym (1989) Jan Paweł II, mówiąc o prawie do obrony, które „z natury rzeczy domaga się konkretnej możliwości poznania dowodów zarówno przedłożonych przez drugą stronę, jak i powziętych »z urzędu«”, przestrzegł przed nieuprawnionym korzystaniem z wyjątku zapisanego w przywołanym kanonie. Owszem, gdy idzie o decyzję sędziego, że „jakiegoś aktu nie należy nikomu ujawniać”, w związku z zaistnieniem okoliczności naprawdę wyjątko-

¹¹⁹ Z. Grocholewski: *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 174.

¹²⁰ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 17–18, n. 6–7; zob. F. Daniels: *De iure defensionis...*, s. 256–261.

¹²¹ Zob. C. Gullò: *La pubblicazione degli atti e la discussione della causa*. In: *Il processo matrimoniale canonico. Nuova edizione aggiornata e ampliata*. [Studi Giuridici. Vol. 29]. Città del Vaticano 1994², s. 686–691.

¹²² Zob. przepisy kanonów 1598–1606 (KPK 1983).

¹²³ Na marginesie zauważmy, że w tej materii prawodawca skorygował nieprecyzyjne (m.in. niejasne co do sankcji nieważności) przepisy kodeksu z 1917 roku – CIC 1917, can. 1858–1859.

wych („dla uniknięcia bardzo poważnych niebezpieczeństw”), wszystkiego dokonuje się zgodnie z prawem. A co w sytuacji, gdy nie weryfikują się kryteria określone w kanonie? Kategoryczny ton wypowiedzi papieża wypada odczytać jako brak przyzwolenia na jakąkolwiek arbitralność sędziowską w tym względzie: „[...] byłoby zniekształceniem normy, jak również poważnym błędem interpretacyjnym, gdyby z wyjątku uczyniono regułą ogólną. Toteż należy wiernie trzymać się granic wskazanych w kanonie”¹²⁴.

Oczywistym wnioskiem płynącym ze wspomnianej zasady publiczności procesu jest poznanie motywów wyroku sądowego. I w tym przedmiocie, czego można się było spodziewać, Jan Paweł II precyzyjnie wywodzi, dlaczego wśród kodeksowych gwarancji prawa do obrony znalazł się wyśóg ogłoszenia sentencji wyroku wraz z uzasadnieniem¹²⁵. „W jaki sposób — pyta papież — strona procesowa miałaby się bronić w stopniu apelacyjnym przeciw decyzji niższego trybunału, jeśli byłaby pozbawiona prawa poznania motywacji *in iure* oraz *in facto*? Toteż KPK 1983 domaga się, by rozstrzygająca część wyroku była poprzedzona motywami, na których się opiera (zob. kan. 1612 § 3); nie tylko po to, by uczynić łatwiejszym posłuszeństwo i zastosowanie się do wyroku, [...] ale także po to, by zagwarantować prawo do obrony w ewentualnej dalszej instancji. Konsekwentnie, kan. 1614 reguluje, że wyrok przed ogłoszeniem nie ma żadnej mocy prawnej, chociażby jego część rozstrzygająca została, za zezwoleniem sędziego, podana do wiadomości stron”¹²⁶.

Wstępem do realizacji prawa do obrony w następnej instancji jest znajomość prawnych możliwości zakwestionowania rozstrzygnięcia sądu, w sytuacji, gdy któraś ze stron (lub obie) czuje się pokrzywdzona wyrokiem. Dlatego nie omieszkał Jan Paweł II w cytowanym przemówieniu z 1989 roku przypomnieć o poważnym obowiązku trybunału wskazania środków, za których pomocą strony mogą podważyć wydany przezeń wyrok¹²⁷. I co nie mniej ważne, papież, odnosząc się do środka obrony stoso-

¹²⁴ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 17, n. 6; zob. Z. Grocholewski: *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 174–176. Warto odnotować, że aktualnie obowiązująca (trybunały diecezjalne i międzydiecezjalne) *Instrukcja „Dignitas connubii”* w artykułach 229 § 3 i 230 dość wiernie oddaje treść kan. 1598 § 1. Poniekąd nowym unormowaniem (dokonującym reasumpcji przepisów kodeksowych) jest natomiast art. 231 DC: *Violatio praescripti, de quo in art. 229, § 3, nullitatem sanabilem sententiae secumfert, in casu vero iuris defensionis raepse denegati nullitatem insanabilem* (cf. cann. 1598, § 1; 1620, n. 7; 1622, n. 5).

¹²⁵ Niezastosowanie się do tego obowiązku skutkuje nieważnością wyroku: „Wyrok jest dotknięty wadą nieważności usuwalnej tylko wtedy, jeżeli: [...] nie zawiera motywów, czyli racji decyzji” — KPK 1983, kan. 1622, n. 2.

¹²⁶ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 17, n. 7.

¹²⁷ Zob. KPK 1983, kan. 1614.

wanego najczęściej, a mianowicie apelacji, zwrócił uwagę na staranność wypełnienia wspomnianego obowiązku przez trybunał pierwszej instancji. Otóż, udzielając pełnej informacji, nie można pominąć wzmianki o możliwości apelowania do Roty Rzymskiej, która jest przecież – podobnie jak polecany z reguły trybunał krajowy (metropolitalny)¹²⁸ – zwyczajnym trybunałem apelacyjnym¹²⁹.

„»Publiczność« procesu wobec stron nie narusza jego natury tajnej wobec wszystkich innych»¹³⁰. Ta wypowiedź Jana Pawła II stanowi syntezę ostatniej części alokucji rotalnej z 1989 roku. Jak łatwo się domyślić, rozwiniecie problematyki zachowania tajemnicy urzędowej – motywowane troską o dobro osób występujących przed sądem¹³¹ – dopełnia w oczach najwyższego pasterza i prawodawcy sens przepisów zabezpieczających prawa podmiotowe stron. Dodajmy, przepisów, które – mocno zakorzenione w prawie naturalnym¹³² – swą kulminację znajdują w normie kan. 1620, n. 7: „Wyrok jest dotknięty wadą nieważności nieusuwalnej, jeżeli: [...] jednej albo drugiej stronie odmówiono prawa do obrony»¹³³.

¹²⁸ Zob. KPK 1983, kan. 1438, n. 1.

¹²⁹ Zob. KPK 1983, kan. 1444 § 1, n. 1. Dodajmy, że w cytowanej alokucji ojciec św. przywołał nadto przepisy o czasie użytecznym apelacji: „Apelację należy zgłosić sędziemu, który wydał wyrok, w zawitym terminie piętnastu dni użytecznych od wiadomości o ogłoszeniu wyroku” – KPK 1983, kan. 1630 § 1; „Jeżeli strona nie może uzyskać w czasie użytecznym zaskarżonego wyroku od trybunału, który go wydał, nie biegają w międzyczasie terminy, a strona powinna zawiadomić o przeszkodzie sędziego apelacyjnego. Zobowiąże on nakazem sędziego, który wydał wyrok, do wypełnienia jak najszybciej swego obowiązku” – KPK 1983, kan. 1634 § 2; I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 17–18, n. 7.

¹³⁰ I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 18, n. 8.

¹³¹ Tu nader symptomatyczny jawi się następujący fragment wypowiedzi papieskiej: „Wierni [...] zwracają się zazwyczaj do trybunału kościelnego w celu rozwiązania problemu sumienia. W tej sytuacji mówią często o pewnych rzeczach, o których inaczej nie mówiliby. Także świadkowie zeznają często pod warunkiem, przynajmniej milczącym, że to, co mówią, będzie służyło wyłącznie dla celów procesu kościelnego. Trybunał, dla którego istotne jest szukanie prawdy obiektywnej, nie może zdradzić ich zaufania, ujawniając obcym to, co ma pozostać tajne” – ibidem, s. 19, n. 9; zob. Z. G r o c h o l e w s k i: *Zasady inspirowane Księgą VII...*, s. 177.

¹³² G. E r l e b a c h: *La nullità della sentenza giudiziale „ob ius defensionis denegatum” nella giurisprudenza rotale*. [Studi Giuridici. Vol. 25]. Città del Vaticano 1991, s. 44–49.

¹³³ Zob. F. R o b e r t i: *De processibus*. Vol. 2. Romae 1926, s. 230; dec. z 23 VII 1986 r. c. Pompedda. RRD 1986, s. 480, n. 7–8; A. S t a n k i e w i c z: *Comentario al c. 1620*. In: *Comentario exegético...*, vol. 4/2, s. 1625.

3.2.3. Prawo do adwokata

Ratyfikacja kanonicznych gwarancji ochrony praw podmiotowych przysługujących wiernym w Kościele – z nieodłączną promocją *bonum Ecclesiae* – wiąże kościelny wymiar sprawiedliwości szczególną odpowiedzialnością¹³⁴. Toteż ze wszech miar zasadne wydają się współczesne apele papieskie, kierowane do sędziów i ich współpracowników, by dbałość o sprawiedliwy proces w trudnych (z reguły) sprawach *de nullitate matrimonii* wyrażała się niezmiennie we wspólnym wysiłku prawno-pastoralnym *in favorem veritatis*¹³⁵. Wszak jedynym i niekwestionowanym celem „zjednoczonej” posługi, jaką – wedle słów Jana Pawła II – „sędzia obowiązany jest wypełniać *ex officio* [...] z pomocą obrońcy wężła i adwokata”, pozostaje zawsze poszukiwanie prawdy¹³⁶. Czyż nie to właśnie miał na myśli papież-krzewiciel personalizmu, kiedy z jednej strony afirmację godności osoby ludzkiej w sprawiedliwym dochodzeniu sądowym wiązał nade wszystko (*in primo luogo!*) z możliwością skorzystania z posługi kompetentnych adwokatów¹³⁷, a z drugiej strony przestrzegał przed stosowaniem – w domyśle: nie bez udziału adwokata – obstrukcji procesowej (np. zasypywaniem sądu bezzasadnymi wnioskami dowodowymi, forsowaniem sztucznych hipotez, przewlekaniem terminów procesowych¹³⁸), czyli nadużywaniem prawa do obrony¹³⁹? W kontekście obowiązujących norm, które dotyczą procesu o nieważność małżeństwa, jedno wydaje się oczywiste: szacunek dla prawdy i godności osobowej (rzeczywistych/domniemanych) małżonków, czemu służy przede wszyst-

¹³⁴ Por. Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, n. 7.

¹³⁵ Wskazują na to już same tytuły wystąpień papieskich z ostatnich lat przed audytorium Roty Rzymskiej – zob. Idem: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”. *Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej* [29 I 2004]. OsRomPol 2004, nr 4, s. 34–36; Benedykt XVI: „Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa”... [28 I 2006]; Idem: „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”. *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej* [27 I 2007]. OsRomPol 2007, nr 5, s. 31–33.

¹³⁶ Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 35, n. 6. W tym samym kontekście prawno-pastoralnym Benedykt XVI stwierdza: „W tej perspektywie umiłowanie prawdy jawiło się jako wspólna płaszczyzna, na której spotyka się dochodzenie procesowe i duszpasterska posługa człowiekowi. Nie możemy jednak zapominać, że w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa prawda procesowa zakłada istnienie »prawdy małżeństwa« jako takiego” – Benedykt XVI: „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”..., s. 31.

¹³⁷ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [10 II 1995], s. 6, n. 6.

¹³⁸ Zob. J.M. Serrano Ruiz: *Abuso del diritto di difesa*. „Quaderni Studio Rotale” 1992, s. 45–56.

¹³⁹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 16, n. 4.

kim wierne wypełnianie posługi sędziowskiej (zwłaszcza rzetelna aplikacja norm proceduralnych wedle kryterium słuszności kanonicznej¹⁴⁰), implikuje pozostawienie stronom realnego wyboru, czy chcą bronić się¹⁴¹ same, czy też korzystać z fachowej pomocy adwokata¹⁴².

Niniejsze, personalistyczne przesłanki stanowią ośnowę jednoznacznego stanowiska uznanych przedstawicieli kościelnej jurysprudencji¹⁴³ i kanonistycznej doktryny¹⁴⁴, którego kwintesencją jest sugestywnie brzmiąca konstatacja, że prawo do obrony pociąga za sobą prawo do obrońcy. W opinii R. Sobańskiego, dobrą tego egzemplifikację stanowi ustawowy przymus adwokacki, przynajmniej dla strony powodowej, w sprawach małżeńskich prowadzonych przez Apostolski Trybunał Roty Rzymskiej¹⁴⁵. Uogólniając zaś, należy przyjąć, iż w rzeczonych *causae matrimoniales* żaden trybunał (również stopnia podstawowego) szanujący prawa podmiotowe stron „nie może przekreślić możliwości skorzystania

¹⁴⁰ A. Stankiewicz: *Comentario al c. 1620*. In: *Comentario exegético...*, vol. 4/2, s. 1626; Idem: *I doveri del giudice*. In: *Il processo matrimoniale...*, s. 313–316.

¹⁴¹ Por. KPK 1983, kan. 1601–1602.

¹⁴² Nie inaczej należy odczytywać intencję najwyższego prawodawcy wyrażoną w kan. 1481 (KPK 1983): „Strona może swobodnie ustanowić sobie adwokata i pełnomocnika; lecz, poza wypadkami określonymi w §§ 2 i 3, może także występować i odpowiadać osobiście, chyba że sędzia uzna posługę pełnomocnika lub adwokata za konieczną (§ 1). W sprawie karnej oskarżony musi mieć zawsze adwokata albo ustanowionego przez siebie, albo danego przez sędziego (§ 2). W sprawie spornej, jeżeli chodzi o małoletnich albo o proces dotyczący dobra publicznego, z wyjątkiem spraw małżeńskich, stronie, która nie posiada obrońcy, sędzia ma go mianować z urzędu (§ 3)”. W sprawie potencjalnego zaangażowania adwokatów w procesach małżeńskich (które liczebnie dominują w całej aktywności sądów kościelnych) niejako kropkę nad „i” stawia norma kan. 1490 (KPK 1983), wprowadzająca nowy urząd adwokata stałego: „W każdym trybunale – jeśli to możliwe – należy ustanowić stałych obrońców (*stabiles patroni*), otrzymujących wynagrodzenie od samego trybunału, którzy pełniliby zadania adwokata lub pełnomocnika, przede wszystkim w sprawach małżeńskich, dla stron, które [wolałyby – A.P.] ich wybrać”. Podobny zapis znalazł się w art. 113 § 3 DC: *In unoquoque tribunali, quatenus fieri potest, stabiles advocati constituentur, ab ipso tribunali stipendium recipientes, qui munus de quo in § 1 explere possunt, quique munus advocati vel procuratoris pro partibus quae eos seligere malint, exercent* (cf. kan. 1490); zob. K. Lüdicke: „*Dignitas connubii*”. *Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche. Text und Kommentar*. [Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Beiheft 42]. Essen 2005, s. 140–141; G. Leszczyński: *Urząd adwokata stałego w świetle Instrukcji „Dignitas connubii”*. „*Ius Matrimoniale*” 2006, s. 139–152.

¹⁴³ *Ad ius defensionis pertinet advocati constitutio* – dec. z 12 X 1980 r. c. Pinto. ME 1982, s. 22, n. 4a.

¹⁴⁴ Zob. przykładowo: R. Sobański: *Udział adwokata w procesie...*, s. 130–144; J. Llobell: *I patroni stabili e i diritti-doveri degli avvocati*: *IusEcc* 2001, s. 72–75.

¹⁴⁵ *Romanae Rotae Tribunal Normae*, art. 53 § 2 – AAS 1994, s. 524; R. Sobański: *Udział adwokata w procesie...*, s. 134.

z obrońcy. [...] W systemie prawnym, w którym prawa człowieka nie tylko się chroni, lecz promuje, sąd nie tylko dopuszcza obrońcę, lecz ułatwia skorzystanie z jego usług¹⁴⁶.

Akcentowanie przez Jana Pawła II bezpośredniego związku (*immediato rapporto*) między aktualizacją prawa do obrony i spełnieniem podstawowych wymogów kontrydiktoryjności procesowej¹⁴⁷ stanowi wiążące wskazanie magisterialne, by w tej ostatniej upatrywać fundamentalnej zasady procesu małżeńskiego¹⁴⁸. Nie bez przyczyny cytowana wcześniej wypowiedź papieska podkreśla – w poszukiwaniu prawdy obiektywnej (celowości każdego postępowania *in processu matrimoniali*) – wagę trzech podstawowych urzędów: sędziego, obrońcy węzła i adwokata¹⁴⁹. Owszem, w ujęciu tym zostaje w pełni potwierdzona kluczowa rola sędziów-członków trybunału kolegialnego, którzy na mocy autorytetu Kościoła (*ex officio*) większością głosów¹⁵⁰ deklarują prawdę o małżeństwie (*iudex dicit ius*). Atoli ów doniosły akt władzy kościelnej¹⁵¹ zostaje wypracowany – rzecz jasna w optymalnych warunkach dialogu procesowego – nie bez pomocy obrońcy węzła i adwokatów¹⁵². To właśnie specyfika ich posługi (urzędowej¹⁵³) daje szansę zagwarantowania pożądanej równowagi w dialektycznym dochodzeniu do prawdy, skoro zazwyczaj aktywność adwokata w postępowaniu sądowym stanowi przeciwwagę dla aktywności obrońcy węzła małżeńskiego¹⁵⁴. Jeśli bowiem pozycję procesową obrońcy węzła małżeńskiego można – za Janem Pawłem II – opisać: *agere pro vinculo, salva semper veritate*¹⁵⁵, to opozycyjne usytuowanie adwokata strony

¹⁴⁶ R. Sobański: *Udział adwokata w procesie...*, s. 141.

¹⁴⁷ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, n. 7.

¹⁴⁸ S. Gherro: *Il diritto alla difesa nei processi matrimoniali canonici*. ME 1988, s. 8; F. Daneels: *De iure defensionis...*, s. 249.

¹⁴⁹ Dlatego też *ratio legis* nowej instytucji adwokata stałego, słusznie związane z prawem do obrony stron, należy widzieć w całokształcie „koncepcji instytucjonalnej” procesu kanonicznego, tzn. w ścisłym związku ze wspomnianą celowością procesu – J. Llobell: *Il patrocinio forense e la „concezione istituzionale” del processo canonico*. In: *Il processo matrimoniale...*, s. 451–463.

¹⁵⁰ Zob. KPK 1983, kan. 1425 § 1, n. 1; kan. 1426 § 1.

¹⁵¹ Zob. R. Sobański: *Iudex...*, s. 181–196.

¹⁵² Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 35, n. 6.

¹⁵³ Por. KPK 1983, kan. 145; zob. P. Érdő: *Quaestiones de officiis ecclesiasticis laicorum*. PRMCL 1992, s. 179–209; S. Berlingò: *Dal „mistero” al „ministero”: l’ufficio ecclesiastico*. IusEcc 1993, s. 114–120.

¹⁵⁴ Zob. C. Gullò: *Comentario al c. 1490*. In: *Comentario exegético...*, vol. 4/1, s. 1065–1066; P.A. Bonnet: *Le parti in causa. Brevi annotazioni ai can. 1476–1490 CIC*. PRMCL 1995, s. 489.

¹⁵⁵ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 19, n. 9.

powodowej (a niekiedy także adwokata strony pozwanej) dobrze oddaje formuła *agere pro nullitate, salva semper veritate*¹⁵⁶.

Działający na zlecenie strony procesowej adwokat uosabia *in processu matrimoniali* figurę prawną analogiczną do figury obrońcy węzła małżeńskiego. Wszak, kiedy obrońca węzła aktywnie broni *vinculum* – wobec neutralnej pozycji sędziego¹⁵⁷ – adwokat działa na rzecz strony¹⁵⁸ (co realizuje się najpełniej, gdy adwokat jest jednocześnie pełnomocnikiem i reprezentuje stronę przed sądem jako jej *alter ego*). „Świadczone przezeń asystencja procesowa, doradztwo, przedkładanie dowodów, argumentacja i obrona są w określonej perspektywie postulowanego orzeczenia nieważności małżeństwa, intencjonalnie służą stronie, ale są zarazem służbą dla trybunału. Chociaż jego punktem wyjściowym i przewodnim motywem działania jest »prawda strony«, to i on pozostaje w służbie obiektywnej prawdy materialnej”¹⁵⁹. Tak określona, znacząca rola adwokata w procesie *de nullitate matrimonii* niesie z sobą imperatyw ustanowienia w trybunałach kościelnych „stałych obrońców, otrzymujących wynagrodzenie od samego trybunału” (a przynajmniej, gdy okazuje się to niemożliwe, dopuszczanie adwokatów *ad casum*)¹⁶⁰, i konsekwentnie – zapewnienia

¹⁵⁶ Por. R. Sobański: *Udział adwokata w procesie...*, s. 131–132.

¹⁵⁷ K. Lüdicke: *Kommentar zum c. 1432*. In: MK, 1432/2.

¹⁵⁸ O uprawnieniach, a szczególnie zadaniach (obowiązках) adwokatów w poszczególnych fazach procesu małżeńskiego – zob. J. Llobell: *I patroni stabili...*, s. 79–89; W. Góralski: *Rola adwokata w kościelnych procesach małżeńskich w świetle KPK z 1983 roku oraz Instrukcji „Dignitas connubii”*. PK 2006, nr 3–4, s. 43–47.

¹⁵⁹ R. Sobański: *Udział adwokata w procesie...*, s. 132. Jak podkreśla R. Sobański, błędem byłoby sytuowanie posługi adwokata „poza” sądem: „Sędziowie, obrońca węzła, adwokat odgrywają przypisane im role, tych ról nie wolno mieszać ani zamazywać, ale są to role jednego organizmu, wzajemnie skoordynowane i pozostające w służbie prawdy i dobra dusz [podkr. – A.P.]” – ibidem; por. M.J. Arroba Conde: *Diritto processuale canonico*. Roma 1994², s. 203; zob. też P. Moneta: *L'avvocato nel processo matrimoniale*. In: „*Dilexit iustitiam*”. *Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*. Ed. Z. Grocholewski, V. Cárcel Ortí. [Studi Giuridici. Vol. 5]. Città del Vaticano 1984, s. 330; J. Ochoa: *La figura canónica del procurador y abogado público*. In: „*Dilexit iustitiam*”..., s. 249–284.

¹⁶⁰ KPK 1983, kan. 1490. Szczegółowa interpretacja wymienionej normy pozwala skonstatować, iż strony mogą – i mają do tego pełne prawo! – korzystać nie tylko z posługi adwokata stałego, lecz także z posługi adwokata prywatnego. W tym drugim przypadku wszakże nie wystarcza samo udzielenie mandatu określonej osobie (i dodajmy: uzgodnienie honorarium). Warunkiem dopuszczenia przez sąd adwokata prywatnego (generalnie czy *ad casum*) jest spełnianie przezeń kryteriów określonych w prawie: „Pełnomocnik i adwokat winni być pełnoletni i nienaruszonej sławy. Adwokat ma być ponadto katolikiem, chyba że biskup diecezjalny zezwoli inaczej, doktorem prawa kanonicznego lub skądinąd prawdziwie biegłym i zatwierdzonym przez tegoż biskupa” – KPK 1983, kan. 1483. Zauważmy ponadto, że w artykułach 112 i 113 *Instrukcja „Dignitas connubii”* poleca ogłoszenie przy każdym trybunale listy adwokatów oraz „instytucjonalne” stworzenie warunków

maksymalnej dostępności stron do adwokata (z uwzględnieniem ich możliwości finansowych)¹⁶¹. Z niniejszą konstatacją wiążą się dwie kwestie, do których – na zakończenie – wypada się odnieść: pierwsza – natury ogólnej, i druga – natury szczegółowej¹⁶².

Wynikająca z obowiązujących norm prawa procesowego – i ich autentycznej interpretacji w magisterium papieskim – ważność urzędowej posługi adwokata nie oznacza, iż w każdej sprawie małżeńskiej strony muszą korzystać z asystencji adwokata. A skoro „mogą także występować i odpowiadać osobiście”¹⁶³, wspomniana neutralność sędziego żadną miarą nie oznacza braku jego aktywności, zwłaszcza gdy na skutek zaniedbań strony – tych niezawinionych (z przyczyn subiektywnych i obiektywnych) i tych zawinionych (bierność, bezczynność, obojętność itp.) – mogłyby zostać zakwestionowane podstawy sprawiedliwego procesu. Reguła postępowania w podobnych sytuacjach jest zawsze taka sama. W imię działań *in favorem veritatis* oraz zagwarantowania prawa do obrony – zgodnie z zapisaną w kan. 1452 (KPK 1983)¹⁶⁴ zasadą inkwizycyjną *in causis [...] quae publicum Ecclesiae bonum aut animarum salutem respiciunt* – sam sędzia dokona „z urzędu” czynności właściwych adwokatowi¹⁶⁵.

Trudno, w końcu, nie odnieść się do podnoszonej przez Jana Pawła II kwestii wspomnianego wyjątku od zasady publiczności akt procesowych¹⁶⁶. Wobec dość zgodnego stanowiska w doktrynie – w oczywistym związku z kanonicznym aksjomatem: *ius defensionis semper integrum maneat* – regułą (!) winno się stać to, co w swoim komentarzu do alokucji rotalnej (1989) trafnie sformułował F. Daneels: „Jeśli jakiś akt ma rzeczy-

uzyskania porady prawnej („urząd lub osoba”) – zob. K. Lüdickę: „*Dignitas connubii*”..., s. 139–141. Zob. też interesujące uwagi o potrzebie funkcjonowania w sądownictwie kościelnym zarówno adwokatów stałych (lista adwokatów), jak i doradztwa prawnego (poradnia prawna) – R. Sobąńsk i: *Udział adwokata w procesie*..., s. 134–144.

¹⁶¹ Por. KPK 1983, kan. 1649 § 1, n. 3; P.A. Bonnet: *Le parti in causa*..., s. 503–504.

¹⁶² P.A. Bonnet: *Le parti in causa*..., s. 510–511.

¹⁶³ KPK 1983, kan. 1481 § 1; na temat *capacitas postulandi immediata* – J. Llobell: *Il patrocinio forense*..., s. 463–464.

¹⁶⁴ „W sprawie dotyczącej tylko dobra prywatnego sędzia może postępować jedynie na prośbę strony. Jednak po wprowadzeniu sprawy zgodnie z przepisami prawa, sędzia może i powinien postępować także z urzędu w sprawach karnych i innych, które dotyczą dobra publicznego Kościoła lub zbawienia dusz (§ 1). Ponadto sędzia może uzupełnić zaniedbanie stron w przytaczaniu dowodów lub zgłaszaniu zarzutów, ilekroć uzna to za konieczne dla uniknięcia bardzo niesprawiedliwego wyroku, z zachowaniem przepisów kan. 1600 (§ 2)”.

¹⁶⁵ Por. R. Sobąńsk i: *Uwagi o funkcji sędziego*..., s. 46.

¹⁶⁶ Przypomnijmy, że chodzi tu o końcowy fragment kan. 1598 § 1 (KPK 1983): „[...] sędzia, dla uniknięcia bardzo poważnych niebezpieczeństw, może zadecydować, że jakiegos aktu nie należy nikomu ujawniać, z tym zastrzeżeniem, że prawo obrony zostanie zawsze nienaruszone”.

wiście znaczenie dla wydania wyroku i pozostaje w aktach sprawy, wydaje się rzeczą konieczną, by mógł go poznać adwokat [zobowiązany do zachowania tajemnicy – A.P.]. Należałoby go ustanowić z urzędu – jeśli istniałaby taka konieczność – dla strony (stron), przed którą (którymi) dekretem sędziego wspomniany akt ma pozostać ukryty, przynajmniej w sytuacji, gdy faktycznie szkodzi jej (ich) pozycji procesowej. Jest oczywiste, że taki adwokat *in casu* nie może być dany tylko »pro forma«, lecz rzeczywiście winien bronić stronę”¹⁶⁷.

3.3. *Sacerdos iustitiae veritatem de matrimonio dicit* Eklezjologiczne przesłanki specyfiki urzędu sędziego kościelnego

3.3.1. *Diaconia* – drugie imię urzędu

Kiedy 17 lutego 1979 roku papież Wojtyła kończył pierwszą audyencję z udziałem audytorów Roty Rzymskiej, było aż nadto oczywiste, że nie okazały się płonne nadzieje i oczekiwania świata kanonistyki wobec nowego pasterza-prawodawcy, któremu przyjdzie dokończyć dzieło reformy *ius Ecclesiae*. W znakomitym przemówieniu rotalnym Jan Paweł II nie tylko roztoczył „soborową” wizję porządku prawnego Kościoła, lecz przede wszystkim w gruntownie przemyślanej syntezie przedstawił zręby programu swych przyszłych (corocznych) wystąpień do sędziów trybunału apostoelskiego i wszystkich trybunałów kościelnych. Już początkowe słowa przemówienia, identyfikujące adresatów – jako niezbędnych współpracowników duszpasterskiej aktywności Kościoła, wypełniających jego funkcję sądowniczą: „służby prawdzie i miłości (*caritas*) w celu budowania Ciała Chrystusa”¹⁶⁸ – uwypuklały specyfikę kościelnego wymiaru sprawiedliwości tudzież oryginalność posługi tych, którym zlecono dostojny

¹⁶⁷ F. Daneels: *De iure defensionis...*, s. 257; zob. też C. Gullò: *La pubblicazione degli atti...*, s. 684; Z. Grocholewski: *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 175–176; G. Erlebach: *Le fattispecie di negazione del diritto di difesa causanti la nullità della sentenza secondo la giurisprudenza rotale. (Parte dinamica)*. ME 1990, s. 420; R. Rodríguez-Ocaña: *Comentario al c. 1598*. In: *Comentario exegético...*, vol. 4/2, s. 1486.

¹⁶⁸ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], s. 8.

urząd *iuste iudicare* (*giudicare con giustizia*)¹⁶⁹. Czyż kolejne passusy alokucji papieskiej nie potwierdzały przenikliwości myśli, ale i prawdziwej roztropności ojca św., który ze skarbca doktryny katolickiej wydobywa rzeczy stare i nowe? Czy papież-wizjoner harmonijnie łączący prawne implikacje doktryny eklezjologicznej Vaticanum II z przywiązaniem do dziedzictwa Objawienia i Tradycji¹⁷⁰ nie miał odwołać się do bogactwa dorobku swych poprzedników na Stolicy Piotrowej?

Stąd nietrudno w rzeczonym magisterium papieskim w formule: *iuris dicendi munus* [...] *itidem nobilissimum est sacerdotium*¹⁷¹, rozpoznać klucz do Jana Pawła II teologii urzędu sędziego kościelnego. Owszem, same za siebie mówią cytaty – użyte podczas tamtej pamiętnej audiencji¹⁷² – z wystąpień rotalnych papieża Pawła VI, jak na przykład przywołany fragment alokucji z 1965 roku: „[...] wy, którzy oddajecie się na służbę wzniosłej cnoty sprawiedliwości, słusznie możecie być nazywani *sacerdotes iustitiae*, dostojnym mianem użytym już przez Ulpiana”¹⁷³; czy też szerszy *passus* alokucji z 1971 roku: „[...] sędzia kościelny jest w swej istocie *quaedam iustitia animata*, o której mówi św. Tomasz, cytując Arystotelesa; musi on przeto rozumieć i realizować swoją misję w duchu kapłańskim [...], dzięki czemu będzie w rzeczy samej, także w wydaniu wyroku, kapłanem i duszpasterzem *solum Deum prae oculis habens*”¹⁷⁴. I choć zabrakło bezpośredniego nawiązania do jeszcze jednego ważnego przemówienia rotalnego z 1973 roku, w którym padły słowa o pierwszorzędnym znaczeniu¹⁷⁵, objaśniające urząd sędziego kościelnego jako „posługę kapłaństwa chrześcijań-

¹⁶⁹ Ibidem, s. 9, n. 1. Zauważmy, że kontekst eklezjologiczny niniejszej wypowiedzi rzuca nowe światło na formułę *officium iudicis* obecną w tradycji kanonistycznej (z trafnie wprowadzoną przez autora św. Izydora z Sewilli synonimiczną triadą: *ius dicere – iure disceptare – iuste iudicare*): *Iudex dictus quasi ius dicens populo, sive quod iure disceptat. Iure autem disceptare est iuste iudicare. Non est ergo iudex, si non est in eo iustitia* – X, 5, 11, 10; zob. A. Stankiewicz: *I doveri del giudice...*, s. 300.

¹⁷⁰ Ioannes Paulus II: *Constitutio apostolica „Sacrae disciplinae leges”*. AAS 1983, Pars 2, s. XI–XII.

¹⁷¹ Pius XI: *Constitutio apostolica. De quibusdam Praelatis Romanae Curiae et variis eorum ordinibus*. AAS 1934, s. 497; Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [25 I 1966]. AAS 1966, s. 153.

¹⁷² Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], s. 9–10, n. 1–2.

¹⁷³ Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno* [11 I 1965]. AAS 1965, s. 234.

¹⁷⁴ Idem: *Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [28 I 1971]. AAS 1971, s. 140, n. 4c.

¹⁷⁵ Por. F. Bersini: *La figura del giudice...*, s. 461–462.

skiego”¹⁷⁶ — nie straciło na wyrazistości powracające w kolejnych spotkaniach Jana Pawła II z audytorami Roty Rzymskiej główne przesłanie, by w realizacji tak odpowiedzialnej misji kościelnej zawsze „mieć tylko Boga przed oczyma”, czyli — innymi słowy — pełnić *ministerium iustitiae* w postawie służby i adoracji Trójjedyne Boga-Miłości¹⁷⁷.

To wyjaśnia, dlaczego Jan Paweł II w wygłoszonym do Roty Rzymskiej w 1982 roku przemówieniu, w którym kilkakrotnie powtórzył słowa: „ważnym pierwszym zadaniem jest posługa miłości”¹⁷⁸, zdecydował się *explicit* określić ów ważny segment misji kościelnej dziełem samego Chrystusa¹⁷⁹. Tak został wyeksponowany — nie po raz pierwszy w posoborowym magisterium papieskim¹⁸⁰, ale pierwszy raz z taką wyrazistością — chrystologiczny paradygmat w postrzeganiu specyfiki urzędu sędziego kościelnego. Posługa *dicere ius in Ecclesia* jest wykonywana w imię Jezusa Chrystusa. I nie kto inny, jak tylko Chrystus w każdej służebnej aktywności kościelnego wymiaru sprawiedliwości pozostaje jedynym Sędzią, Fundamentem i Miarą wszelkiego sądzenia w Kościele. A to rodzi poważne zobowiązanie, by w wydaniu sprawiedliwego wyroku — na podstawie przepisów prawa stosowanych ze słuszością (*aequitas canonica*)¹⁸¹ — kierować się nauką Chrystusa, dotyczącą dobra wspólnego Kościoła tudzież jego posłannictwa określonego przez nadrzędny cel: *salus animarum*¹⁸². Trafnie zauważa H. Mussinghoff, iż taki właśnie jest sens początkowych i końcowych formuł wyroków Roty Rzymskiej. Każdy wyrok apostolskiego trybunału zaczyna się wezwaniem imienia Chrystusa¹⁸³, a kończy formułą: *Solum Deum prae oculis habentes et nomine Christi invocato pronuntiamus, sententiamus et definitive decernimus [...]*¹⁸⁴.

¹⁷⁶ *È attraverso l'„aequitas canonica” che si afferma il carattere pastorale del vostro ufficio giudiziario [...]. Invero questo ministero della Chiesa è, nel pieno senso della parola, pastorale; è un ministero del sacerdozio cristiano — Paulus VI: Allocutio ad Praelatos... [8 II 1973], s. 125, n. 14.*

¹⁷⁷ Zob. ibidem, s. 129, n. 22; Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 15, n. 2.

¹⁷⁸ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 18, n. 7.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 15, n. 3.

¹⁸⁰ Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [31 I 1974]. AAS 1974, s. 85.

¹⁸¹ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], s. 10, n. 2; Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 5, n. 4.

¹⁸² Por. H. Mussinghoff: *Nobile est munus jus dicere iustitiam adhibens aequitate conjunctam*. In: *Theologia et Jus Canonicum. Festgabe für Heribert Heinemann*. Hrsg. H.J.F. Reinhardt. Essen 1995, s. 22.

¹⁸³ Por. KPK 1983, kan. 1609 § 3; kan. 1612 § 1.

¹⁸⁴ H. Mussinghoff: „Il vostro lavoro è giudiziario, ma la vostra missione è evangelica, ecclesiale e sacerdotale, rimanendo nello stesso tempo umanitaria e sociale” — *Reflexionen zum Dienst des kirchlichen Richters*. DPM 2001, Nr. 1, s. 67.

Co zatem wynika z faktu, że sprawiedliwość kanoniczna – a tym samym wymiar sprawiedliwości w Kościele – ma, w świetle wzorcowego określenia św. Grzegorza Wielkiego, rys *par excellence* kapłański¹⁸⁵? Otóż funkcji sędziowskiej wykonywanej w Kościele nie da się zamknąć w obrębie autonomicznego, separacyjnie rozumianego *ius dicere*, tj. opartego na prawie materialnym i osiągniętego na drodze, określonej prawem procesowym, ustalenia w wyroku sądowym, jaka norma wiąże tego, kogo wyrok dotyczy¹⁸⁶. Wszak opłyka podstawowej zasady eklezjologicznej: *communio*, sytuuje ontycznie urząd sędziowski w obrębie jednej i jedynej (niepodzielnej) władzy kościelnej, odnosząc go wprost do biskupiego „urzędu kościelnego przez Boga ustanowionego”¹⁸⁷ – sakramentalnego „reprezentowania” Pana w potrójnej funkcji uświęcania, nauczania i pasterzowania (kierowania)¹⁸⁸. Sprawowanie w Kościele władzy sądowniczej to nic innego, jak wykonywanie *unius sacrae potestatis* zawsze związanej z aktualizacją *tria munera Christi* – trzech wymiarów jednej misji i posługi Chrystusa¹⁸⁹. Dlatego też ukazywaniu chrystologicznych podstaw urzędu sędziego kościelnego w posoborowym magisterium papieskim niezmiennie towarzyszy uwypuklanie eklezjalnej nierozdzielności ról – z jednej strony: kapłana, nauczyciela i duszpasterza¹⁹⁰, z drugiej strony sprawiedliwego sędziego. Wyłącznie w takim kontekście przedstawiana jest prawda, że *ius dicere* specyfikuje wymienioną posługę. Każdy sprawujący ją w imieniu Chrystusa – wobec nierozdzielności elementu osobowego i synodalnego *sacra potestas*¹⁹¹ – tym wyróżnia się pośród kapłanów-nauczycieli-duszpasterzy, że jest sędzią¹⁹².

¹⁸⁵ Jan Paweł II: „Na straży nierozzerwalności małżeństwa”. Przemówienie do Roty Rzymskiej [24 I 1981]. OsRomPol 1981, nr 2, s. 10, n. 5; por. Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Padre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [29 I 1970]. AAS 1970, s. 112.

¹⁸⁶ Por. R. Sobaniski: *Uwagi o funkcji sędziego...*, s. 48–49.

¹⁸⁷ KK, n. 28.

¹⁸⁸ „Biskupi w sposób szczególny i widoczny podejmują rolę samego Chrystusa Nauczyciela, Pasterza i Kapłana i działają w Jego osobie” – ibidem, n. 21.

¹⁸⁹ Por. L. Gerosa: *Interpretacja prawa...*, s. 184–186.

¹⁹⁰ Ioannes Paulus II: *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], s. 28, n. 4.

¹⁹¹ „Synodalność jest wewnętrznym wymiarem ontologicznym *sacra potestas*, dotyczy ona nie tylko biskupów, lecz wszystkich wiernych, obdarzonych władzą duchową, a więc kapłanów i diakonów. Z tego powodu synodalne sprawowanie *sacra potestas* pozostaje również w ścisłym związku ze »współodpowiedzialnością« wszystkich wiernych, przede wszystkim świeckich, ponieważ powszechne kapłaństwo w budowaniu ludu kapłańskiego jest pierwszorzędne w stosunku do kapłaństwa służebnego [*sacerdotio ministeriale*] osób wyświęconych” – L. Gerosa: *Interpretacja prawa...*, s. 187; zob. J. Beyer: *Iudex laicus vir vel mulier*. PRMCL 1986, s. 29–60.

¹⁹² Por. R. Sobaniski: *Uwagi o funkcji sędziego...*, s. 48.

Uwzględniając te przesłanki, Jan Paweł II dokonał w ważnym przemówieniu do Roty Rzymskiej, wygłoszonym 17 stycznia 1998 roku¹⁹³, swojej syntezy teologii i teleologii urzędu sędziego kościelnego. W ujęciu papieża każdy sędzia jako „autentyczny *sacerdos iuris* we wspólnocie kościelnej nie może nie być wezwany do [służebnej – A.P.] aktualizacji *officium caritatis et unitatis*”¹⁹⁴. Skoro zaś należy przyjąć, że właśnie służba – na wzór Chrystusa Arcykapłana, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu”¹⁹⁵ – stanowi esencjalny rys posługi apostołskiej¹⁹⁶, to realizowane w duchu kapłańskim¹⁹⁷ *ministerium iustitiae* (we wszelkiej aktywności sędziego) ma w założeniu konsekwentne wcielanie zasady, której na imię *diaconia*¹⁹⁸. To mocno zakorzenione w Tradycji chrześcijańskiej kryterium każe widzieć – w oryginalnym porządku prawnym określonym przez Miłość¹⁹⁹ – służebną funkcję sędziego kościelnego w kształtowaniu komunii wiernych *in caritate*, wyrażającą się w byciu „efektywnym mistrzem konkretnej *diaconia* w stosunku do każdego człowieka, a jeszcze bardziej chrześcijanina”²⁰⁰.

Niniejszy kontekst doktrynalny odsłania prawdziwą głębię przesłania często komentowanego wystąpienia Jana Pawła II do Roty Rzymskiej podczas dorocznej audiencji w dniu 5 lutego 1987 roku. To wówczas świat kanonistyczny usłyszał znaczące memento: najwyższym powołaniem sędziego kościelnego jest „posługa prawdzie i miłości (*caritas*) w Kościele i dla Kościoła”²⁰¹. Dlatego sędzia, w poczuciu odpowiedzialności za wierną aktualizację w swej posłudze służby samego Chrystusa Arcykapłana-Najwyższego Sędziego, musi zawsze mieć świadomość, że powierzeni jego trosce „poszczególni wierni (»z osobna«) i wspólnota Kościoła (jako całość) stanowią teleologię prawa kościelnego: aby wierny rozwijał swoje życie wiary *in communione* i aby *communio* jaśniała jako znak zbawienia”²⁰².

¹⁹³ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 7–11.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 8, n. 2.

¹⁹⁵ Mk 10, 45.

¹⁹⁶ Por. L. Scheffczyk: *Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester*. IKZ Communio 1996, s. 507.

¹⁹⁷ Z. Grocholewski: *Aspetti teologici...*, s. 503.

¹⁹⁸ Zob. R. Sobański: *Kościół...*, s. 145–147.

¹⁹⁹ M.F. Pompedda: *Il processo canonico di nullità di matrimonio: legalismo o legge di carità?* „Quaderni Studio Rotale” 1989, s. 25–44.

²⁰⁰ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 8, n. 2.

²⁰¹ Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 7, n. 9; zob. Z. Grocholewski: *Sędzia kościelny...*, s. 75–98; F. Loza: *Ministerio de verdad...*, s. 609–617.

²⁰² R. Sobański: „*Omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda sit animarum*”. *Uwagi o zbawieniu dusz jako celu prawa kościelnego*. AK 2000, s. 216.

3.3.2. W służbie *persona humana/christiana*...

Osoba ludzka, jako adresat całego dzieła ewangelizacyjnego Kościoła tudzież kościelnego prawodawstwa, stanowi prawdziwe centrum *ministerium iustitiae*. To ideowe *credo* pracowników kościelnego wymiaru sprawiedliwości, które sformułował Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1995 roku²⁰³, weryfikuje się nade wszystko w duszpasterskim ukazywaniu dobra i piękna związku małżeńskiego na niełatwej niwie wykonywania władzy sądowniczej – służebnego orzekania wedle prawdy²⁰⁴: *an constet de matrimonii nullitate in casu*. Wiernie wypełniana posługa sędziego kościelnego w żaden sposób nie może abstrahować od faktu, że to właśnie godność osoby: człowieka i chrześcijanina, leży u podstaw specyficznej relacji sprawiedliwości, jaką jest małżeństwo²⁰⁵. Dlatego trybunał kolegialny, deklarujący wyrokiem istnienie lub nieistnienie konkretnej rzeczywistości małżeńskiej, winien oprzeć swą posługę na trwałym fundamencie antropologicznym, teologicznym oraz prawnym, i to nie inaczej, jak tylko z wrażliwą na wartości humanistyczne i zbawcze sędziowską roztropnością. Każdorazowa aktualizacja takiej *prudencia iuris*²⁰⁶ będzie świadectwem kościelnej pieczy nad „świętym związkiem” stanowiącym dobro wspólne małżonków, potomstwa oraz społeczności: rodziny, Kościoła i całej ludzkości²⁰⁷. A w konsekwencji owym chronionym dobrem wspólnym zawsze okaże się „wartość osoby, która jest miarą godności człowieka”²⁰⁸.

Czy w niniejszym kontekście doktrynalnym może jeszcze zaskakiwać autentyzm i moc przesłania alokucji do Roty Rzymskiej z 1998 roku, ukazującej prawdziwy sens służby człowiekowi w dziedzinie kościelnego wymiaru sprawiedliwości? W przemówieniu tym Jan Paweł II, nawiązując do intuicji swego poprzednika na Stolicy Piotrowej²⁰⁹, oświadcza z całym przekonaniem: sędzia kościelny w rzetelnej realizacji procedur procesu o nieważność małżeństwa, a zwłaszcza w sposobie deklarowania prawdy

²⁰³ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis*... [10 II 1995], s. 3, n. 1.

²⁰⁴ Zob. Z. Grocholewski: *Iustitia ecclesiastica et Veritas*. PRMCL 1995, s. 7–30; R. Sobański: *Iudex*..., s. 181–196.

²⁰⁵ Por. A. Pastwa: *Personalistyczna struktura małżeństwa kanonicznego w nauczaniu papieża Jana Pawła II*. ŚSHT 2001. [Tom specjalny, dedykowany ks. prof. dr. hab. Remigiuszowi Sobańskiemu], s. 184–193.

²⁰⁶ Benedykt XVI: „Prawne znaczenie wyroków rotalnych”. *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej* [26 I 2008]. OsRomPol 2008, nr 3, s. 33.

²⁰⁷ Por. KDK, n. 48.

²⁰⁸ Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis „Gratissimam sane”* [2 II 1994]. AAS 1994, s. 886, n. 12.

²⁰⁹ Por. Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos*... [8 II 1973], s. 126, n. 15.

o małżeństwie w wydawanym wyroku, winien utożsamić się z rolą ewangelicznego Dobrego Pasterza²¹⁰. Któż, jak nie Chrystus, Najwyższy Prawodawca i Sędzia, pochylający się nad zagubioną, poranioną owieczką ze słowem miłości, zatroskania i nadziei, a jednocześnie Dobry Nauczyciel, który wierny Boskiemu prawu „początku”, pozwala wybrzmieć pełnej prawdzie o człowieku i najwyższym jego powołaniu²¹¹ – pozostaje nieodściągłym, acz jedynym wzorem w służebnej funkcji sądzenia spraw małżeńskich?

Aktualizacja wizerunku Dobrego Pasterza w spełnianiu *munus iudicandi* zakłada najpierw pełne szacunku podejście do konkretnego człowieka – zawsze niepowtarzalnej i wyjątkowej osoby, urzeczywistniającej swą indywidualną podmiotowość i powołanie małżeńskie w określonej (nie abstrakcyjnej!) sytuacji historycznej, etnicznej, społecznej i kulturowej²¹². Humanistyczna postawa otwarcia na człowieka radykalnie odrzuca skażone zawodową rutyną, szablonowe osądzanie spraw, bez świadomości dramatu stojącego za „sprawą” małżonka (małżonków), ufnie przecież oddającego się w ręce pasterskiej sprawiedliwości. Co więcej, pokusie nieewangelicznego osądzania, szukania i potępienia winnego rozbicia związku małżeńskiego, sędzia-dobry pasterz przeciwstawi świadectwo rozpoznanej w toku procesu prawdy o danym małżeństwie – wedle prawideł motywowanej miłości służby sumieniom²¹³, tj. takiej służby, której bezpośrednim celem niezmiennie pozostaje „serce” nawrócone ku Bogu i umiłowaniu dobra²¹⁴.

Usytuowanie osoby ludzkiej w centrum posługi sędziowskiej w praktyce oznacza przyjęcie przez sędziego *in extenso* optyki antropologii chrześcijańskiej. I nie jest tu bez znaczenia, że proklamowana przez magisterium Soboru Watykańskiego II²¹⁵, jedyna w swym rodzaju adekwatna wizja człowieka (otwarta na osiągnięcia nauk humanistycznych, a w szczególności wyniki badań dyscyplin medyczno-biologicznych oraz psychologiczno-psychiatrycznych) nie ma nic wspólnego z nieżyciowym idealizmem²¹⁶; przeciwnie, ze względu na swą integralność jest *par excel-*

²¹⁰ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 8–9, n. 3.

²¹¹ Zob. VS, rozdział I: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić” (Mt 19, 16), n. 6–27.

²¹² Zob. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [22 I 1996], s. 5, n. 5.

²¹³ Por. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [10 II 1995], s. 6–7, n. 8.

²¹⁴ VS, n. 64.

²¹⁵ W niniejszym przemówieniu papież *explicite* nawiązuje do początkowych słów doniosłej nauki ojców Soboru, zawartej w rozdziale pt. *Godność osoby ludzkiej w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* – KDK, n. 12–22.

²¹⁶ Przesadny „ optymizm ” koncepcji człowieka spowodowałyby jej nieprzystawalność do minimalnych wymogów kanonicznych, dotyczących zdolności do małżeństwa, a w konsekwencji podważenie – z natury swej powszechnego tudzież podstawowego – prawa każdego mężczyzny i każdej kobiety do zawarcia związku małżeńskiego – por. KPK 1983, kan.

lence realistyczna²¹⁷. A jeśli tak, to wnioski nasuwają się same. Do podstawowych zadań sędziego i duszpasterza (w jednej osobie) w sądzeniu spraw o nieważność małżeństwa należy obowiązek kompleksowego aplikowania założeń antropologii chrześcijańskiej²¹⁸.

W sukurs odpowiedzialnemu wykonywaniu posługi sędziowskiej w procesach *de nullitate matrimonii* przychodzi natchnione duchem personalizmu nauczanie papieża Wojtyły o osobie ludzkiej (szczególnie w kontekście powołania małżeńskiego)²¹⁹ – magisterium, które znalazło swe odbicie w przemówieniach do Roty Rzymskiej. To dlatego wymienione przemówienia – magisterium biskupa rzymskiego, skierowane do kościelnego wymiaru sprawiedliwości – zarysowując, w ramach teologicznego i prawnego opisu małżeństwa, doktrynalny horyzont chrześcijańskiej antropologii, stanowią nieodzowną wręcz bazę wyjściową do interpretacji norm prawa małżeńskiego.

O wartości tychże wskazań papieskich dla posługi sędziowskiej, zarówno z jurydycznego, jak i pasterskiego punktu widzenia, najlepiej się przekonać, analizując treść wcześniej cytowanej alocucji do Roty z 1987 roku²²⁰. W swym wystąpieniu papież – na kanwie uwag o trudnościach trybunałów kościelnych we właściwej aplikacji tytułu psychicznej niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich²²¹ – przypomina bezwzględny obowiązek każdego sędziego stałego pogłębiania wiedzy o osobie ludzkiej w świetle prawdy objawionej²²². Istotnym bowiem zagrożeniem sędziowskiej wierności Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła jest dziś przenikanie do orzecznictwa, często za pośrednictwem ekspertyz biegłych, trendów (wywodzących się ze współczesnych nurtów filozofii

1058; zob. też Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [27 I 1997]. ComCan 1997, s. 14–16, n. 4–5.

²¹⁷ Zob. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [10 II 1995], s. 3–5, n. 1–5.

²¹⁸ Zob. Z. Grocholewski: *Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego*. PK 1997, nr 1–2, s. 192–194.

²¹⁹ Oprócz cytowanych już dokumentów papieskich: encykliki *Veritatis splendor* oraz listu do rodzin *Gratissimam sane*, wypada tu przede wszystkim wymienić encyklikę *Redemptor hominis* (4 III 1979), adhortację *Familiaris consortio* (22 XI 1981) oraz cykl śródowych konferencji papieskich pt.: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (11 XI 1981–28 XI 1984).

²²⁰ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 3–8.

²²¹ Por. KPK 1983, kan. 1095, n. 3.

²²² Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 3, n. 1. Podobny obowiązek w odniesieniu do obrońcy węzła małżeńskiego sformułował papież w alocucji z 1988 roku – I d e m: *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. (Il „Difensore del vincolo” è il necessario garante del rispetto della visione cristiana del matrimonio) [25 I 1988]. ComCan 1988, s. 69–75.

człowieka, a zaadaptowanych przez niektóre kierunki psychologiczne²²³) sprzecznych z chrześcijańską antropologią. Wspólną cechą tych koncepcji pozostaje indywidualistyczny immanentyzm²²⁴, z charakterystycznym dlań odrzuceniem obiektywnych wartości, kierujących człowieka ku ostatecznemu powołaniu – doskonałej miłości Boga i bliźniego. Z kolei koncepcje te różnią się między sobą tym, że ich punktem wyjścia jest: albo pesymistyczna idea, zgodnie z którą człowiek nie ma innych aspiracji poza skłonnościami będącymi rezultatem wewnętrznych impulsów lub zewnętrznych uwarunkowań społecznych, albo przeciwnie, idea przesadnie optymistyczna, wedle której człowiek wyłącznie o własnych siłach może osiągnąć spełnienie samego siebie²²⁵.

W komentarzu do wspomnianej alokucji Z. Grocholewski sprowadza papieski wykład chrześcijańskiej antropologii do trafnej syntezy. Ów wybitny kanonista zwraca uwagę, że ukazany przez papieża całościowy obraz *persona humana et christiana* zawiera dwie komplementarne prawdy. Z jednej strony osoba ludzka, stworzona na obraz Boga, zdolna do poznania i miłowania swego Stwórcy, cieszy się wyjątkowym powołaniem o wymiarze wiecznym – przyłgnięcia do jej ostatecznego celu: Boga, w którym znajduje swe spełnienie. Z drugiej strony wszakże ta sama osoba w urzeczywistnianiu swego powołania napotyka przeszkody, wynikające z destruktywnego działania własnej pożądlivosti. Ostateczną odpowiedzią na tę zagadkę ludzkiej egzystencji jest sam Chrystus i tajemnica Odkupienia. Tak jak prawdą jest, że człowiek, wobec skutków grzechu pierworodnego, podzielony jest w sobie samym, tak niepodważalną prawdą pozostaje fakt, że działanie Ducha Chrystusowego radykalnie wyzwala człowieka z jego słabości²²⁶.

Implikacje tych ogólnych wskazań magisterialnych dla wiernego ukazywania przez sędziego-pasterza specyfiki powołania małżeńskiego oraz instytucji małżeństwa wydają się nie do przecenienia. Integralna wizja człowieka bezpośrednio suponuje, że małżeństwo ma niezbywalny wymiar

²²³ Obiekt papieskiej krytyki Z. Grocholewski rozpoznaje we współczesnych szkołach psychologicznych, takich jak: behawioryzm, psychoanaliza freudowska, psychologia egzystencjalna i psychologia humanistyczna – Z. Grocholewski: *Sędzia kościelny...*, s. 80.

²²⁴ Zob. VS, rozdział II: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata” (Rz 12, 2), n. 28–83; I o a n n e s P a u l u s II: *Litterae Familiis...*, n. 14; I d e m: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (Di fronte a una visione immanentistica e edonistica dell'amore sponsale la Chiesa è chiamata a riproporre integralmente il messaggio evangelico sul matrimonio)* [28 I 1991]. ComCan 1991, s. 8–13.

²²⁵ I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 5, n. 4.

²²⁶ Ibidem, s. 3–6, n. 2, 4, 6; Z. Grocholewski: *Sędzia kościelny...*, s. 81–82; I d e m: *Sakrament małżeństwa...*, s. 193.

transcendentny²²⁷. Jest wszakże z woli Bożej podstawową instytucją życia społecznego, która „od początku” zawiera w sobie ukryty charakter sakralny. Wyniesiona zaś przez Chrystusa do roli narzędzia łaski i uświęcenia, stanowi dla chrześcijańskich małżonków drogę, która prowadzi do zbawczego celu: uczestnictwa w Komunii Boskich Osób Trójcy Świętej. Co więcej, owa „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej”²²⁸, ukonstytuowana i urzeczywistniana za pośrednictwem wzajemnego osobowego daru małżonków (*communio personarum*), już teraz jest powołana, by odzwierciedlać swój Boski Pierwowzór²²⁹. Staje się to możliwe – jak podkreśla Jan Paweł II – jedynie na drodze nieustannego wysiłku, wyrzeczenia i poświęcenia. Dlatego też swoistą kulminacją każdej katechezy małżeńskiej pozostaje natchnione stwierdzenie autora Listu do Efezjan, że wzajemna miłość mężczyzny i kobiety (męża i żony) winna kształtować się na wzór samego Chrystusa, który w ofierze Krzyża wydał za nas samego siebie²³⁰.

Związani węzłem takiej właśnie miłości: hojnej i wciąż się odnawiającej, wymagającej i gotowej do poświęceń, ochrzczeni małżonkowie – wykorzystując wszelkie ludzkie środki, a nade wszystko ufni w pomoc łaski Bożej – nie tylko mogą, ale powinni przezwyciężać momenty zagubienia i trudności życia małżeńskiego²³¹. Toteż zadaniem dobrego pastora-nauczyciela prawdy jest przypominanie małżonkom, że ich powołanie do miłości staje się także wezwaniem do wspólnego przezwyciężania trudności oraz do zaakceptowania nieuniknionych ograniczeń i ciężarów życia małżeńskiego²³². Wynika stąd jednoznacznie, że sędziowska posługa orze-

²²⁷ Zob. Jan Paweł II: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”. *Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej* [30 I 2003]. *OsRomPol* 2003, nr 4, s. 47–49. „Transcendencja jest już od początku wpisana w samą istotę małżeństwa, ponieważ została wszczepiona w naturalną odmienność mężczyzny i kobiety w porządku stworzenia” – ibidem, s. 48, n. 3.

²²⁸ KDK, n. 48.

²²⁹ Zob. Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis...*, n. 6–7.

²³⁰ Zob. FC, n. 13; Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 6, n. 6; zob. też Z. Grocholewski: *Sędzia kościelny...*, s. 82.

²³¹ Jan Paweł II: „Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich”..., s. 34, n. 5.

²³² Por. Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 5–7, n. 5, 7. Podsumowując naukę niniejszej alokucji, Z. Grocholewski zauważa, iż nie czynią człowieka niezdolnym do małżeństwa: (1) „braki psychiczne i lekkie psychopatologie, które powodują trudności we współżyciu małżeńskim, czynią je trudnym i stwarzają napięcia, w związku z czym wymagają zaangażowania, wysiłku, wyrzeczeń, ofiar i odwoływania się do środków naturalnych czy nadprzyrodzonych, by urzeczywistnić małżeństwo”; (2) „ograniczenia doświadczane przez osoby z powodu oddziaływania podświadomości w zwyczajnym życiu psychicznym, które to ograniczenia jednak nie pozbawiają człowieka rzeczywistej wolności dążenia do wybranego celu”; (3) „braki w zakresie porządku moralnego, które czasami mogą czynić życie małżeńskie prawdziwą udręką” – Z. Grocholewski: *Sakrament małżeństwa...*, s. 193.

kania w sprawach o nieważność małżeństwa winna – zarówno w końcowej sentencji, jak i przede wszystkim w przejrzystym uzasadnieniu wyroku²³³ – wyrażać pasterską troskę o dobro każdego z małżonków; nie inaczej jednak, jak tylko w przyjęciu Chrystusowej postawy głoszenia z miłością prawdy, która wyzwala²³⁴.

3.3.3. ... *et communio Ecclesiae*

Sędzia kościelny, partycypujący w wykonywaniu na polu sądowniczym *sacra potestas* biskupa diecezjalnego, winien mieć zawsze na uwadze autentyczne misterium Kościoła²³⁵. Ukazując to zalecenie soborowego dekretu *Optatam totius* w szerokiej perspektywie eklesjalnej, Jan Paweł II naucza o drugim, komplementarnym przesłaniu ikony Dobrego Pasterza. Aktualizowana w kościelnym wymiarze sprawiedliwości, głęboko humanistyczna pasterska troska o „zagubione owce” jest wszakże partykularnym wyrazem szerszej kapłańskiej, misyjno-ewangelizacyjnej pieczy nad całą „owczarnią” gromadzoną wokół Chrystusa („jedna owczarnia i jeden Pasterz”²³⁶). A zatem katolickość (powszechność) owej misji, tak determinuje funkcjonalno-duszpasterski profil prawa kanonicznego, że realizacja najwyższego, transcendentnego celu: *salus animarum* – m.in. przez służebną rolę orzecznictwa w praktyce życia kościelnego – nie może nie oznaczać wysiłku aktualnego urzeczywistniania Bosko-ludzkiej *communio*²³⁷.

Wskazując na trynitarny fundament tak pojmowanego Kościoła – jego misteryjną tożsamość: *de Trinitate, in Trinitate, ad Trinitatem*²³⁸ –

²³³ Zob. R. Sobański: *Uwagi o funkcji sędziego...*, s. 48–51.

²³⁴ Por. J 8, 32. Niewątpliwie, jasno ukazana (w starannie zredagowanym wyroku) odmowa orzeczenia nieważności małżeństwa wyraża także pasterską miłość okazaną małżonkom. W ten sposób – jak zauważa papież – można im nieraz pomóc, by „nie oszukiwali się co do prawdziwych przyczyn rozpadu małżeństwa, oraz zabezpieczyć ich przed ryzykiem prawdopodobnego znalezienia się w podobnie trudnej sytuacji w nowym związku, traktowanym jako remedium na wcześniejszą porażkę, bez uprzedniego starania się wszystkimi możliwymi sposobami o przezwyciężenie trudności w ich ważnym małżeństwie” – Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 7–8, n. 9.

²³⁵ OT, n. 16.

²³⁶ J 10, 16.

²³⁷ Zob. Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 3–5, n. 2–4; I dem: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 7–9, n. 2–3; zob. też R. Sobański: *Kościół...*, s. 221–249.

²³⁸ Por. R. Sobański: *Kościół...*, s. 86–91.

ojciec św. podkreśla, że każdy pasterz Ludu Bożego jako *sacerdos iuris* w swojej diecezji jest szczególnie zobowiązany, by dla dobra całej wspólnoty wiernie aktualizować *officium caritatis et unitatis*²³⁹. Nic dziwnego zatem, że owo priorytetowe zadanie budowania – na podwalinach słowa Bożego i sakramentów – komunijnej jedności *in caritate* określa również, i to w sposób zasadniczy, posługę każdego sędziego kościelnego w procesach małżeńskich. Jak zauważa papież, sędziowska obrona ważnego związku małżeńskiego przez sprawiedliwą deklarację *pro vinculo* oznacza w istocie ochronę nieodwołalnego daru Boga: dla małżonków chrześcijańskich, ich dzieci, społeczności cywilnej oraz – co niebagatelne – dla całego Kościoła²⁴⁰. Wszak małżeństwo ochrzczonych, podniesione przez Chrystusa do rangi sakramentu – rzeczywisty i skuteczny znak więzi Oblubieńca ze swą Oblubienicą²⁴¹ – trwale włącza osoby małżonków w tajemnicę Miłości samego Boga oraz Jego zbawcze plany. Sędzia kościelny, kapłan i duszpasterz w jednej osobie, motywowany wspólnotowórczym *sentire cum Ecclesia*²⁴², nigdy nie traci z pola widzenia prawdy, że ważne przymierze małżeńskie jest doniosłym aktem eklezjalnym, konstytuującym podstawową żywotną komórkę Kościoła²⁴³ – sakramentalną rzeczywistość *Ecclesia domestica*²⁴⁴.

Wnioski praktyczne dla sędziowskiego rozstrzygania spraw małżeńskich tudzież głoszenia pełnej prawdy o małżeństwie chrześcijańskim – w którym realnie, choć w tajemniczy sposób, rzeczywistość ludzka splata się z rzeczywistością Boską²⁴⁵ – wydają się oczywiste. Z wielkim zatroskaniem i pieczołowitością godną Dobrego Pasterza, wyłożył je syntetycznie sam papież Jan Paweł II, dnia 30 I 2003 roku, podczas audiencji dla pracowników Trybunału Roty Rzymskiej: „Nie wolno wam nigdy zapominać, że w waszych rękach spoczywa owa wielka tajemnica, o której mówi św. Paweł – zarówno wówczas, gdy chodzi o sakrament w ścisłym sensie, jak i wówczas, gdy dane małżeństwo zawiera ukryty ów charakter sakralny, ustanowiony na początku, i jest powołane do stania się sakramentem przez chrzest obojga małżonków. Sakramentalność małżeństwa podkreśla transcendentny charakter waszej pracy, więź funkcjonalną, jaka łączy ją z ekonomią zbawienia. Religijna wrażliwość powinna zatem przenikać

²³⁹ KKK, n. 813, 959; Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 8, n. 2.

²⁴⁰ Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 6, n. 6.

²⁴¹ Zob. Ef 5, 21–33.

²⁴² Por. Z. Grocholewski: *Aspetti teologici...*, s. 501–503.

²⁴³ Zob. FC, n. 49–64.

²⁴⁴ Por. Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 17, n. 5.

²⁴⁵ Idem: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”..., s. 48, n. 5.

całą waszą pracę. Poczynając od studiów naukowych dotyczących tej dziedziny aż po codzienną praktykę wymiaru sprawiedliwości, nie ma w Kościele miejsca na wyłącznie immanentną i świecką wizję małżeństwa, po prostu dlatego, że taka wizja nie jest prawdziwa z teologicznego i prawnego punktu widzenia”²⁴⁶.

Autentyczna miłość pasterska, zaangażowana w ochronę dobra osoby (człowieka i chrześcijanina), a jednocześnie — nigdy zaś w opozycji, wedle z gruntu fałszywej zasady: więcej duszpasterstwa to mniej prawa²⁴⁷ — w promocję godności małżeństwa i rodziny, leży u podstaw wiernego wykonywania *diaconia iuris*²⁴⁸ w zakresie sądenia spraw małżeńskich. Śmiało dziś można powiedzieć, że namysł nad tą prawdą daje szansę owocnej realizacji „testamentu” Jana Pawła II, wyrażonego w pamiętnych słowach: „Wasza praca jest sądownicza, ale wasza misja jest fundamentalnie ewangeliczna, eklezjalna i kapłańska”²⁴⁹.

3.4. *Officium „proponendi et exponendi omnia”*

(kan. 1432) *in favorem veritatis*

Znaczenie *animadversiones* obrońcy węzła
w procesie o nieważność małżeństwa

3.4.1. Kontekst doktrynalny

„Mając na uwadze specyficzną naturę procesu o nieważność małżeństwa, należy unikać ze szczególną troską z jednej strony formalizmu prawnego, jako całkowicie niezgodnego z duchem prawa Kościoła, z drugiej strony takiego sposobu postępowania, który prowadzi do zbytowego subiektywizmu w interpretacji i aplikacji tak norm prawa materialnego, jak i procesowego”²⁵⁰. Niniejsza wyrazista myśl Jana Pawła II — naj-

²⁴⁶ Ibidem, s. 49, n. 6.

²⁴⁷ Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 5, n. 4.

²⁴⁸ Paulus VI: *Allocutio ad eos, qui Conventui Internationali interfuerunt, in urbe Roma favente Pontificia Universitate Gregoriana habito, exeunte saeculo ex quo Facultas Iuris Canonici eodem in Athenaeo constituta est* [19 II 1977]. AAS 1977, s. 211.

²⁴⁹ Ioannes Paulus II: *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], s. 28, n. 4.

²⁵⁰ Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii”...*, s. 14. Przytoczone słowa wstępu doktrynalnego DC znajdują bezpośrednie oparcie ideowe w przesłaniu dwóch przemówień Jana Pawła II do Roty Rzymskiej (co odnotowano w przy-

wyższego pasterza i sędziego kościelnego, ubogacająca wstęp *Instrukcji „Dignitas connubii”*, znakomicie diagnozuje owo newralgiczne pole aktywności Kościoła, które w *Kodeksie prawa kanonicznego* (KPK 1983) określają normy postępowania procesowego. Chodzi wszak o unormowania dotyczące sfery tak delikatnej i specyficznej, że kluczem do ich właściwej aplikacji musi pozostać wymóg zgłębiania – w każdym poszczególnym przypadku (!) – nie samej litery, lecz ducha prawa. Oznacza to – ni mniej, ni więcej – realizację zamysłu, by rzeczony normy były świadomie stosowane w służbie prawdzie i sprawiedliwości, a wtedy te ostatnie będą promieniały swym najczystszy blaskiem (*splendor veritatis, splendor iustitiae*)²⁵¹. Innymi słowy, wymiar sprawiedliwości w Kościele winny kształtować jasne reguły, pozwalające każdorazowo uzgadniać skuteczną obronę (promocję) praw podmiotowych poszczególnych wiernych z obroną (promocją) wspólnego dobra publicznego. Chodzi w szczególności o wcielanie w życie zasad, takich jak: uzdrawianie i zacieśnienie kościelnej *communio*, umacnianie owocnej realizacji powołania poszczególnych wiernych, przywracanie harmonii i współpracy między poszczególnymi członkami Mistycznego Ciała Chrystusa²⁵², a najogólniej – służba zbawieniu. Dlatego wypada podkreślić, że VII księga kodeksu Jana Pawła II okazała się właściwym miejscem proklamowania fundamentalnego pryncypium porządku prawnego wspólnoty kościelnej, wyrażonego w *adagium*: *Salus animarum [...] in Ecclesia suprema semper lex esse debet*²⁵³.

Niniejszy, skrótowny zarysowany kontekst doktrynalny nasuwa kilka, jak się wydaje, ważnych pytań. Czy w obliczu narastającego kryzysu instytucji małżeństwa i rodziny („kryzysu prawdy”)²⁵⁴ sądownictwo kościelne jest wystarczająco przygotowane, by unieść ciężar uporania się nie tyle z ilością prowadzonych spraw o nieważność małżeństwa (a można mówić o tendencji wzrostowej), ile raczej sprostania w tych warunkach odpowiedzialności za jakość wydawanego orzecznictwa²⁵⁵? Czy trybunały kościelne są od strony prawno-instytucjonalnej (w ramach obowiązujących

pisie dokumentu) – Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [22 I 1996], s. 3–7; Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 7–11.

²⁵¹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [28 I 1994], s. 13–17, n. 2–7.

²⁵² Por. Z. Grocholewski: *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 160.

²⁵³ KPK 1983, kan. 1752; por. DC, art. 308; Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices...* [28 I 1994], s. 15–16, n. 5.

²⁵⁴ Idem: *Litterae Familiis...*, n. 13.

²⁵⁵ Zob. R. Sobański: *Procesy o nieważność małżeństwa w Polsce na przełomie tysiącleci ery chrześcijańskiej*. [Wykład wygłoszony podczas Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Wpływ Jana Pawła II na orzecznictwo sądów kościelnych w sprawach małżeńskich” w UKSW 26 IV 2006]. PK 2006, nr 3–4, s. 21–33; A. Pastwa: *Pasterski wymiar postęgi sędziego...*, s. 144–145.

procedur) wyposażone w instrumenty efektywnego, tj. zrównoważonego²⁵⁶, wypełnienia przepisanych ról procesowych przez uczestniczących w sprawach małżeńskich prawników-matrymonialistów (sędziów, obrońcy węzła, adwokatów), tak by ich współdziałanie w dochodzeniu do prawdy o małżeństwie (*in casu*), a tym samym udział w *munus propheticum* Chrystusa stwarzał szansę wiarygodnego świadectwa „dla świata”? Dodajmy: szczególnie tam, gdzie pogwałcone są podstawowe prawa i popełnione niesprawiedliwości, gdzie w osobie bliźniego znieważony jest sam Chrystus; ale i tam, gdzie może zostać zakwestionowane (zniweczone) wspólne dobro, a skutek tego zachwiana tożsamość wspólnoty, a mianowicie w sytuacji podważenia prawdy nakazu Pańskiego: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela”²⁵⁷.

O ile każda, nawet częściowa próba zgłębienia owych niebłahych kwestii doprasza się podjęcia szeroko zakrojonych badań, o tyle przyczynkiem do ich ujaśnienia może się okazać cenne magisterium papieskie Jana Pawła II, dotyczące udziału obrońcy węzła w sprawach *de nullitate matrimonii*. Zostało ono proklamowane w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1988 roku, a w wersji drukowanej – opatrzone znamienym tytułem: *Obrońca węzła jest koniecznym gwarantem respektowania chrześcijańskiej wizji małżeństwa*²⁵⁸. Instruktywne może się okazać skonfrontowanie tego nauczania z niebezzasadną skądinąd (jak łatwo się przekonać, słuszną z formalnego punktu widzenia) opinią, że w wyniku reformy kanonów *de processibus* w nowym prawodawstwie nastąpiło osłabienie pozycji procesowej obrońcy węzła w sprawach małżeńskich. W końcu trudno nie postawić pytania: czy, a jeśli tak, to jakie odzwierciedlenie w rzetelnym redagowaniu *animadversiones defensoris viculi* winny znaleźć konkluzje, płynące z przyjęcia nauki papieskiej?

²⁵⁶ Zob. interesujące uwagi i dylematy przedstawione w artykule – L.G. Wrenn: *In Search of a Balanced Procedural Law for Marriage Nullity Cases*. Jur 1986, s. 602–623; por. też R. Sobąński: *Uwagi o funkcji sędziego...*, s. 45–46.

²⁵⁷ Mt 19, 6; por. Z. Grocholewski: *Zmiany w kanonicznym prawie procesowym*. KiP 1990, s. 91.

²⁵⁸ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [25 I 1988], s. 69–75. Wypada zauważyć, że już we wcześniejszych dwóch przemówieniach do Roty z 1980 i 1982 r. papież *explicite* nawiązał do pozycji procesowej obrońcy węzła – Idem: *Allocutio ad Praelatos...* [4 II 1980], s. 9, n. 5; Idem: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 19, n. 9.

3.4.2. *Defensor vinculi* – konieczny obrońca publicznego dobra wspólnoty kościelnej

Mottem i osnową drugiej alocucji Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 4 II 1980 roku, poświęconej przypomnieniu niezbywalnego pryncypium kościelnego wymiaru sprawiedliwości – pewności moralnej²⁵⁹, była afirmacja treści słynnej kanonistycznej maksymy: *Veritas est basis, fundamentum seu mater iustitiae*²⁶⁰. Już sam ten fakt, a szerzej – doniosłość poruszanej problematyki, sprawiły, że autorytatywny wykład papieski odbił się szerokim echem w kręgach kanonistów²⁶¹. Warto atoli dociekać głębszych przyczyn owego zainteresowania. Jeśli nie jest dziś truizmem formułowanie tezy, że *favor veritatis* określa całą dynamikę procesów kanonicznych (w tym zwłaszcza – węzłowe w dochodzeniu do pewności moralnej – fazy: dowodową i dyskusyjną)²⁶², to tym bardziej trudno przejść obojętnie wobec proklamacji ojca św., że „we wszystkich procesach kościelnych prawda musi być zawsze [...] fundamentem, matką i prawem sprawiedliwości [podkr. – A.P.]”²⁶³. Czy zatem nie należy zbadać istotnej kwestii, a mianowicie: co w zamyśle najwyższego prawodawcy oznacza ultymatywne usytuowanie w „orbicie” mocy wiążącej niniejszej zasady, nie tylko urzędowych zadań sędziego kościelnego (co w pełni zrozumiałe), ale także specyficznej posługi (*publicum ministerium*²⁶⁴) osoby stojącej w każdym procesie małżeńskim na straży dobra publicznego, jakim jest węzeł małżeński?²⁶⁵ Jedno wydaje się

²⁵⁹ Zob. Z. Grocholewski: *Pewność moralna...*, s. 9–43.

²⁶⁰ Co znamienne, ów aksjomat papież w swym przemówieniu powtórzył aż trzykrotnie – Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Praelatos...* [4 II 1980], s. 6, 7, 9, n. 1, 2, 6.

²⁶¹ Z. Grocholewski: *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 157.

²⁶² Ibidem, s. 157–158.

²⁶³ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Praelatos...* [4 II 1980], s. 7, n. 2.

²⁶⁴ Problematykę genezy i ewolucji figury *publicum ministerium* w procesie kanonicznym kompleksowo przedstawia – P. Pavanello: *Il promotore di giustizia e il difensore del vincolo*. In: *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*. Milano 1998, s. 109–116; zob. też F. Della Rocca: *Nuovi Saggi di Diritto Processuale Canonico*. Padova 1988, rozdział: *Le funzioni del difensore del vincolo*, s. 79–107.

²⁶⁵ W 1741 roku decyzję ustanowienia urzędu obrońcy węzła małżeńskiego podjął papież Benedykt XIV *Konstytucją apostolską „Dei miseratione”* – CIC Fontes. Vol. 1, n. 318. Jak ocenia T. Pieronek, w procedurze dotyczącej spraw małżeńskich – przede wszystkim w zakresie zabezpieczenia świętości i nierozzerwalności małżeństwa – oznaczało to prawdziwy przełom: „Funkcja obrońcy węzła, a zwłaszcza jego prawo interwencji w procesie małżeńskim i przedstawiania trybunałowi wszystkiego, co świadczy za ważnością związku, oraz ścisły obowiązek apelacji od wyroku orzekającego nieważność małżeństwa sprawiły, że obrońca małżeństwa stał się kluczową postacią w procesie małżeńskim” – T. Pieronek: *Udział obrońcy węzła w procesie małżeńskim*. KiP 1989, s. 91.

pewne: tylko w ten sposób uważny odbiorca magisterium Jana Pawła II może przybliżyć się do uzyskania odpowiedzi na inne pytanie: jak traktować mocne uwypuklenie w przywołanym wystąpieniu papieskim znaczenia *animadversiones* obrońcy węzła małżeńskiego²⁶⁶?

Tezy swego przemówienia formułował papież w sytuacji, gdy było już wiadomo, że nowy *Kodeks prawa kanonicznego* (KPK 1983) zrewiduje uprzywilejowaną pozycję obrońcy węzła małżeńskiego w stosunku do stron procesowych i ich adwokatów. Wcześniej bowiem wprowadzenie zasady równości procesowej stron sygnalizowała Papieska Komisja Rewizji KPK²⁶⁷. O ciężarze gatunkowym realizacji tej zapowiedzi świadczyły najlepiej – wynikające z norm dawnego kodeksu (CIC 1917) i wzmocnione przepisami instrukcji Kongregacji Sakramentów *Provida Mater* z 1936 roku²⁶⁸ – wciąż obowiązujące uprawnienia obrońcy węzła, których nie miały ani strony, ani nawet ich adwokaci. I tak, przykładowo – w fazie dowodowej – ważną prerogatywą obrońcy węzła małżeńskiego było prawo-obowiązek obecności podczas przesłuchania stron, świadków i biegłych oraz redagowania dla nich pytań²⁶⁹. Nie mniej ważne były: uprawnienie wglądu *semper et quolibet causae momento* w akta sprawy jeszcze nieogłoszone²⁷⁰, a także prawo do informacji o wszystkich dowodach i załącznikach, by obrońca węzła mógł się im przeciwstawić²⁷¹. W fa-

²⁶⁶ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Praelatos...* [4 II 1980], s. 9, n. 5.

²⁶⁷ W *Praenotanda* do schematu prawa procesowego: *Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus* [1976], Komisja uznała m.in. za wiążące kryterium dalszych prac kodyfikacyjnych zrównanie pozycji procesowej obrońcy węzła i obrońców stron – ComCan 1976, s. 194, n. 55.

²⁶⁸ Sacra Congregatio Sacramentis: *Instructio „Provida Mater”* [15 VIII 1936]. AAS 1936, s. 313–361.

²⁶⁹ CIC 1917, can. 1968, n. 1; Sacra Congregatio Sacramentis: *Instructio „Provida Mater”*..., art. 70 § 1. W świetle niniejszych uregulowań obrońca węzła redagował pytania dla stron, świadków i ewentualnie biegłych, pytania, które – zamknięte i opieczętowane – przedkładał sędziemu. Ten otwierał je w czasie przesłuchania i stawiał wymienionym (stronom, świadkom, biegłym). Co istotne, obrońca mógł przedstawiać sędziemu nowe pytania, które nasuwały mu się w trakcie przesłuchania. W instrukcji Kongregacji czytamy dodatkowo: „Obrońca węzła powinien się starać, aby pytania były odpowiednio ułożone, miały związek ze sprawą i uwzględniały tytuł nieważności; dlatego też może poprawiać artykuły dowodowe przedłożone przez strony lub ich adwokatów, zwłaszcza jeżeli są sugestywne. Powinien również żądać przedłożenia dokumentów, jeżeli to uzna za potrzebne – Sacra Congregatio Sacramentis: *Instructio „Provida Mater”*..., art. 70 § 2. Na temat znaczących zmian, jakie w tym zakresie wprowadziło nowe ustawodawstwo kodeksowe, a zwłaszcza zwolnienia obrońcy węzła ze wspomnianego obowiązku redagowania pytań – zob. T. Pieronek: *Udział obrońcy węzła...*, s. 99–102.

²⁷⁰ CIC 1917, can. 1969, n. 1; Sacra Congregatio Sacramentis: *Instructio „Provida Mater”*..., art. 70 § 1, n. 2; art. 71 § 1, n. 1.

²⁷¹ CIC 1917, can. 1969, n. 2; Sacra Congregatio Sacramentis: *Instructio „Provida Mater”*..., art. 71 § 1, n. 2.

zie dyskusyjnej – *defensor vinculi* miał m.in. prawo do ostatniego głosu przed zapadnięciem wyroku²⁷².

Symbolem urzeczywistnienia zapowiadanych zmian jest w kodeksie Jana Pawła II z 1983 roku ogólna norma kan. 1434, który reguluje: „Jeśli prawo wyraźnie nie zastrzega inaczej: ilekroć ustawa nakazuje, aby sędzia wysłuchał stron albo jednej z nich, należy również wysłuchać rzecznika sprawiedliwości i obrońcy węzła, jeżeli występują w procesie (n. 1); ilekroć wymagany jest udział strony, aby sędzia mógł coś zadecydować, udział rzecznika sprawiedliwości lub obrońcy węzła, którzy występują w sprawie, ma tę samą siłę (n. 2)”. I nie trzeba dodawać, że wyrażona w ten sposób zasada równości stron w procesie kanonicznym, znajduje w odnowionym prawie procesowym szereg dalszych specyfikacji. Wystarczy choćby przytoczyć nader symptomatyczną dyspozycję kan. 1533 (KPK 1983): „Strony, rzecznik sprawiedliwości i obrońca węzła mogą przedstawić sędziemu zagadnienia, co do których strona ma być przesłuchana”²⁷³.

Osłabienie formalno-proceduralnej pozycji obrońcy węzła małżeńskiego paradoksalnie przełożyło się – jak zauważają wnikliwi komentatorzy²⁷⁴ – na dowartościowanie jego roli i poszerzenie pola aktywności w sferze materialnej (substancjalnej) rozpatrywanych spraw małżeńskich²⁷⁵. Tę zależność widać wyraźniej, jeśli zgłębić ducha przeprowadzonej reformy i rozpoznać prawdziwą naturę kontradyktoryjności postępowania sądowego w Kościele, a w szczególności kontradyktoryjnego dochodzenia do prawdy w procesach o nieważność małżeństwa. Charakter sporny tych

²⁷² CIC 1917, can. 1984 § 1–2; Sacra Congregatio Sacramentis: *Instructio „Provida Mater”*..., art. 183 § 1. O uprzywilejowanej pozycji obrońcy węzła (w stosunku do stron i ich adwokatów) w poszczególnych fazach procesu – w dawnym ustawodawstwie (CIC 1917) – obszerniej pisze P. Pavanello: *Il promotore di giustizia e il difensore...*, s. 117–119.

²⁷³ Zob. katalog praw i obowiązków obrońcy węzła małżeńskiego – K. Lüdick: *Kommentar zum c. 1432*. In: MK, 1432/2–3; zob. też J.J. Burke: *The Defender of the Bond in the New Code*. Jur 1985, s. 210–229; M.A. Ortiz: *Il difensore del vincolo*. In: *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della „Dignitas Connubii”*. Ed. H. Franceschi, J. Llobell, M.A. Ortiz. Roma 2005, s. 27–68; G. Leszczyński: *Rola obrońcy węzła małżeńskiego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*. PK 2006, nr 3–4, s. 51–61.

²⁷⁴ Zob. P. Pavanello: *Il promotore di giustizia e il difensore...*, s. 119.

²⁷⁵ Charakterystyczna w tym względzie jest wypowiedź J.J. Burke’a: *What does seem to have changed is the amount of central direction by the law itself on the formalities of how the defender is to do the job of defending the bond, and on law the judge is to ensure that the defender's views are taken into account. One also gets the impression that the 1983 code, while preserving the special status of the defender of the bond, sees him or her playing a less active role at this stage of the trial than did the code of 1917. The 1983 code leaves the judge and defender of the bond more room in which to move, and shows signs of trusting that their good sense and motivation will ensure that what is necessary for justice will be done* – J.J. Burke: *The Defender of the Bond...*, s. 220–221.

procesów nie wynika z hipotetycznie zakładanej kontrowersji (sporu) pomiędzy stroną powodową a stroną pozwaną — co przecież nie weryfikuje się w sytuacji, gdy obie strony są zainteresowane orzeczeniem nieważności małżeństwa. Kanoniczny proces *de nullitate matrimonii* ma bowiem — wedle zasadnej opinii kardynała Z. Grocholewskiego — naturę sporno-administracyjną. A to oznacza, że efektywne poszukiwanie prawdy o małżeństwie (o jego ważności bądź nieważności) determinuje z góry zakładana *controversia*, jaka zachodzi między osobami: prywatną (*persona privata*) a publiczną (*persona publica*), w każdym postępowaniu sądowym²⁷⁶.

W niniejszej optyce „stroną pozwaną” w procesie kanonicznym jest nie tylko małżonek, który — nawet gdy opowiada się za dalszym trwaniem węzła małżeńskiego — z natury rzeczy broni własnego, prywatnego interesu, lecz przede wszystkim *defensor vinculi* — reprezentant autorytetu Kościoła²⁷⁷. Jako rzeczywista „strona pozwana”, stoi on na straży *bonum publicum*, jakim zawsze pozostaje świętość i nierozzerwalność ważnie zawartego małżeństwa²⁷⁸. Takie też jest przesłanie współczesnego magiste-

²⁷⁶ Z. Grocholewski: *Quisnam est pars conventa in causis nullitatis matrimonii?* PRMCL 1990, s. 390. *En esta actitud procesal, tan distinta de la de las partes que defienden sólo intereses privados, sí que existe una diferenciación profunda, a efectos de afrontar una carga o, por el contrario, responsabilidades públicas, entre partes privadas y partes públicas en el proceso canónico. Tal actitud de la parte pública [del promotor de justicia y del defensor del vínculo — A.P.] es perfectamente compatible con el principio „pro rei veritate” — C. de Diego-Lora: Comentario al c. 1433. In: Comentario exegético..., vol. 4/1, s. 836.*

²⁷⁷ W literaturze kanonistycznej przyjmuje się dwie, nieodległe od siebie, opinie, dotyczące pozycji obrońcy węzła. I tak, M.F. Pompedda (reprezentant pierwszego stanowiska) utrzymuje, że obrońca węzła jest prawdziwą stroną pozwaną: *Forse potremmo dire che il concetto di parte nel processo di nullità di matrimonio è attribuito con maggiore esattezza, o se vogliamo, con minore difetto di proprietà di linguaggio, se poniamo come parte convenuta il difensore del vincolo: non in quanto da esso si pretende il riconoscimento di un diritto dell'altro, quanto piuttosto nel senso che egli quasi impersona la stabilità, l'indissolubilità, la validità del matrimonio, che di per sé sono astrazioni, benché tutelare dalla legge canonica* — M.F. Pompedda: *Studi di diritto processuale canonico*. Milano 1995, rozdział: *L'assenza della parte nel giudizio di nullità di matrimonio: garanzie del contraddittorio e del diritto di difesa*, s. 107. Z kolei Z. Grocholewski jest zdania (które wypada podzielić), że obrońca węzła jest reprezentantem „strony pozwanej”, którą stanowi „kompetentny autorytet kościelny”. Uzasadnienie tej opinii, z polemicznymi elementami dotyczącymi pierwszego stanowiska, kanonista zawarł w cytowanym już artykule — Z. Grocholewski: *Quisnam est pars conventa...*, s. 357–391.

²⁷⁸ Jak zauważa P. Pavanello, symptomatyczna wydaje się zmiana, którą wprowadzili autorzy reformy prawa procesowego. Tak jak CIC 1917 mówił o *causae matrimoniales inter baptizatos*, tak obecnie KPK 1983 mówi o *causae matrimoniales baptizatorum*. W interpretacji kanonisty potwierdza to tezę, że prawdziwy spór w procesach małżeńskich nie toczy się między małżonkami (między jedną a drugą osobą prywatną), ale między małżonkami (razem) a autorytetem Kościoła. Jest to każdorazowo spór mający na celu rozstrzygnięcie

rium papieskiego Jana Pawła II. Mówiąc o szczególnej odpowiedzialności w dziedzinie kompetentnych działań *pro vinculo, salva semper veritate*, papież świadomie opowiada się za dalszym umacnianiem pozycji procesowej obrońcy węzła małżeńskiego²⁷⁹. Nie może być inaczej, skoro posługa obrońcy węzła zabezpieczająca dobro publiczne kościelnej wspólnoty wiary – wyraz troski Kościoła o autentyzm sakramentu i czytelność „znaku”, w którym (obok „słowa”) realizuje się *salus animarum*²⁸⁰ – jest z natury rzeczy tak doniosła w procesie kanonicznym, że okazuje się wręcz nie do zastąpienia.

3.4.3. *Animadversiones* a specyfika *ministerium veritatis* obrońcy węzła małżeńskiego

Można sądzić, iż było intencją ustawodawcy kościelnego, aby inspiracje odnowy soborowej tudzież cały dotychczasowy dorobek doktrynalny (w tym nieoceniona rola magisterium papieskiego), uwypuklające specyfikę zadań obrońcy węzła w sprawach o nieważność (lub rozwiązanie) małżeństwa, znalazły syntetyczny wyraz w obowiązującym prawodawstwie²⁸¹. Tę rolę w kodeksie Jana Pawła II (KPK 1983) odgrywa niewątpliwie norma kan. 1432, wedle której *defensor vinculi* jest zobowiązany „proponować i przedstawiać wszystko, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw nieważności lub rozwiązaniu”. I dobrze się stało, że wejście w życie odnowionego prawa o *animadversiones defensoris vinculi*²⁸² bezpośrednio przygotowały wspomniane alokucje papieskie do Roty Rzymskiej z 1980 i 1982 roku. Już samo przywołanie w nich auto-

wątpliwości, która dotyczy stanu kanonicznego dwojga osób prywatnych – P. Pavanello: *Il promotore di giustizia e il difensore...*, s. 121; zob. też E. Colagiovanni: *Aspetti dinamici...*, s. 513–538.

²⁷⁹ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 19, n. 9.

²⁸⁰ R. Sobański: *Iudex...*, s. 191; A. Dziega: *Zadania procesowe obrońcy węzła małżeńskiego*. W: „Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia”. Red. A. Dziega. T. 1. Lublin 1999, s. 27.

²⁸¹ Zob. P.F. Bersini: *Le „animadversiones” del difensore del vicolo nelle cause matrimoniali*. ME 1973, s. 270–276.

²⁸² Zob. też KPK 1983, kan. 1602–1603. Zauważmy, że w świetle unormowania dawnego kodeksu obrońca węzła miał redagować i przedkładać uwagi przeciwko *nullitas matrimonii* oraz przytaczać to wszystko, co może być użyteczne do obrony ważności małżeństwa: *Defensoris vinculi est: [...] Animadversiones contra matrimonii nullitatem ac probationes pro validitate aut pro consummatione matrimonii scribere et allegare, eaque omnia deducere, quae ad matrimonium tuendum utilia cesuerit* – CIC 1917, can. 1968, n. 3.

rytetu nauczycielskiego papieża Piusa XII²⁸³ w sposób jednoznaczny ucięło spekulacje, czy przypadkiem pod rządami nowego kodeksu *ministerium veritatis* obrońcy węzła²⁸⁴ – tzn. aktywność procesowa podejmowana „w sposób rozumny” (kan. 1432) – nie może być aktualizowane także w opozycji do podstawowego obowiązku defensora: *agere in processu matrimoniali pro vinculo*²⁸⁵. Tak więc zaangażowanie obrońcy węzła w dochodzeniu do prawdy obiektywnej (*verità oggettiva*) w każdym procesie o nieważność małżeństwa – a dokładniej: współdziałanie z innymi osobami realizującymi *finis unicus in processu matrimoniali* – nie może abstrahować od jego specyficznej pozycji procesowej²⁸⁶.

Nieprzypadkowo Jan Paweł II, przypominając naukę swego poprzednika na Stolicy Piotrowej, potwierdził kategorycznie, że nikt w postępowaniu sądowym nie zastąpi obrońcy węzła i nie zdejmie z niego odpowiedzialności, by ten zgodnie z wewnętrzną logiką procesu – tj. w dynamicznej dialektyce (rywalizacji przesłanek za i przeciw nieważności) – działał i argumentował *pro vinculo*²⁸⁷. O ile jednak obowiązkiem

²⁸³ W alokucjach tych Jan Paweł II podkreślił doniosłość doktryny, którą Pius XII wyłożył w dwóch głośnych przemówieniach do Roty Rzymskiej. W pierwszym przemówieniu z 1942 roku w sposób nowatorski i kompleksowy zdefiniował pojęcie pewności moralnej – P i u s XII: *Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores* [1 X 1942]. AAS 1942, s. 338–343. Z kolei w drugim przemówieniu z 1944 roku określił – na tle zasady: *in processu matrimoniali finis unicus est iudicium conforme veritati ac iuri* – pozycję obrońcy węzła w procesie małżeńskim – I d e m: *Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores* [2 X 1944]. AAS 1944, s. 283–285.

²⁸⁴ W przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1961 roku papież Jan XXIII ukazał ścisły związek między realizacją zasady *salus animarum* w procesie kanonicznym i urzędową realizacją *ministerium veritatis*. Takie rozumienie urzędu kościelnego determinuje wprost nie tylko posługę sędziego, ale także posługę obrońcy węzła, promotora sprawiedliwości i adwokatów – I o a n n e s XXIII: *Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque Officiales, Advocatos et Procuratores Tribunalis Sacrae Romanae Rotae* [13 XII 1961]. AAS 1961, s. 819, n. 3; zob. Z. G r o c h o l e w s k i: *Iustitia ecclesiastica...*, s. 9.

²⁸⁵ Dylemat ten oddaje m.in. pytanie, które sformułował L.G. Wrenn: *Are there any conditions under which a defender would be permitted to argue not „pro vinculo” but „pro rei veritate”?* – L.G. W r e n n: *In Search of a Balanced Procedural Law...*, s. 622.

²⁸⁶ Zob. P.F. B e r s i n i: *Le „animadversiones”...*, s. 271–273.

²⁸⁷ *Né si obietti che il Difensore del vincolo deve scrivere le sue „animadversiones” non „pro rei veritate”, ma „pro validitate matrimonii”. Se con ciò si vuole intendere che egli ha per parte sua da mettere in rilievo tutto quel che parla in favore e non quel che è contro l’esistenza o la continuazione del vincolo, l’osservazione è ben giusta. Se invece si volesse affermare che il Difensore del vincolo nella sua azione non è tenuto a servire anch’egli, come ad ultimo scopo, all’accertamento della verità oggettiva, ma deve incondizionatamente e indipendentemente dalle prove e dai risultati del processo sostenere la tesi obbligata della esistenza o della necessaria continuazione del vincolo, questa asserzione sarebbe da ritenersi*

reprezentującej autorytet kościelny jest badanie, dociekanie (*indagare*), przedstawianie (*exponere*) i wyjaśnianie (*clarare*) wszystkiego, co może przemawiać za ważnością małżeństwa²⁸⁸, o tyle winna ona zawsze mieć na uwadze cel procesu małżeńskiego (*difendere la validità senza tradire la verità*)²⁸⁹.

Po upływie zaledwie kilku lat obowiązywania nowego prawa najwyższy prawodawca zdecydował się — w nowy, oryginalny sposób — raz jeszcze ukazać pozycję obrońcy węzła w procesie kanonicznym. Uczynił to w nawiązaniu do najbardziej angażujących kościelny wymiar sprawiedliwości²⁹⁰ spraw małżeńskich z tytułu psychicznej niezdolności. Trudno się dziwić, że przemyslenia ojca św. zawarte w alokucji do Roty Rzymskiej z 1988 roku (podobnie jak te, skądinąd bliskie tematycznie, ogłoszone w alokucji z roku 1987²⁹¹) wzbudziły duże zainteresowanie świata kanonicznego²⁹². Dość przypomnieć, że uniwersalny walor idei papieskich zapowiadał już sam tytuł wystąpienia: *O b r o ń c a w ę z ł a j e s t k o n i e c z n y m g w a r a n t e m r e s p e k t o w a n i a c h r z e ś c i j a ń s k i e j w i z j i m a ł ż e ń s t w a* [podkr. — A.P.]. I rzeczywiście, oprócz ukazania jego niezbywalnej roli w procesie tudzież zalecenia, by swoje specyficzne zadania (zwłaszcza

come falsa. In tal senso tutti coloro che hanno parte nel processo debbono senza eccezione far convergere la loro azione all' unico fine: „pro rei veritate”! — P i u s XII: *Allocutio ad Praelatos...* [2 X 1944], s. 285, n. 2b.

²⁸⁸ Ibidem, s. 283, n. 2b.

²⁸⁹ Jan Paweł II stawia sprawę jasno: *Suo dovere [del difensore del vincolo — A.P.] non è quello di definire a ogni costo una realtà inesistente, o di opporsi in ogni modo a una decisione fondata, ma, come si esprime Pio XII, egli dovrà fare delle osservazioni „pro viculo, salva semper veritate”* — I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 19, n. 9. Niniejsza celna puenta Jana Pawła II wyraźnie nawiązuje do szerszej wypowiedzi Piusa XII: *Al Difensore del vincolo spetta di sostenere la esistenza ovvero la continuazione del vincolo coniugale, non però in modo assoluto, ma subordinatamente al fine del processo, che è la ricerca e il risultamento della verità oggettiva [...]. Non si può nemmeno esigere dal Difensore del vincolo che egli componga e prepari ad ogni costo una difesa artificiosa, senza curarsi se le sue affermazioni abbiano un serio fondamento oppur no. Una tale esigenza sarebbe contraria alla sana ragione; graverebbe il Difensore del vincolo di una fatica inutile e senza valore; non porterebbe nessun chiarimento, ma piuttosto confusione della questione; trascinerebbe dannosamente il processo per le lunghe. Nell'interesse stesso della verità o per la dignità del suo ufficio, si deve dunque riconoscere in massima al Difensore del vincolo, ove il caso lo richieda, il diritto di dichiarare che dopo un diligente, accurato e coscienzioso esame degli atti, non ha rinvenuta alcuna ragionevole obiezione da muovere contro la domanda dell'attore o del supplicante* — P i u s XII: *Allocutio ad Praelatos...* [2 X 1944], s. 283–284, n. 2b.

²⁹⁰ Zob. Z. Grocholewski: *Sędzia kościelny...*, s. 95–96.

²⁹¹ I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 3–8.

²⁹² Zob. przykładowo — G. Versaldi: *Animadversiones quaedam relate ad allocutionem Ioannis Pauli II ad Romanam Rotam diei 25 ianuarii 1988*. PRMCL 1989, s. 243–260.

obowiązek wynikający z kan. 1432) wypełniał zawsze z najwyższą powagą²⁹³, w przemówieniu tym pojawiły się nowe akcenty i uściślenia.

Aby zrozumieć sedno wypowiedzi papieża, należy mieć na uwadze zmianę, która weszła w życie wraz z nowym ustawodawstwem kościelnym. Od sędziów, ale i od obrońcy węzła (oraz rzecznika sprawiedliwości) wymaga się tytułu naukowego z prawa kanonicznego, a mianowicie doktoratu lub przynajmniej licencjatu²⁹⁴. Nie wystarcza już – jak to było w dawnym prawie kodeksowym – by wymienione osoby były jedynie „biegłe” w prawie²⁹⁵. Dodajmy – zasadniczą przesłankę do zmiany prawa stanowiła okoliczność, że częstokroć interpretowano je zbyt szeroko²⁹⁶.

Na tym tle *novum* komunikowanej myśli papieskiej wydaje się zyskiwać na wyrazistości. Tak jak wśród podstawowych zadań (obowiązków) sędziego w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa (*ius et veritatem dicere*) podstawową rolę odgrywa obowiązek kompleksowego aplikowania założeń antropologii chrześcijańskiej, tak też *defensor vinculi* jest potencjalnie dobrze przygotowany, by z „roztropnością i gorliwością o sprawiedliwość” (kan. 1435) – m.in. w dialogu (a niejednokrotnie w polemice) z biegłym sądowym²⁹⁷ – stać na straży chrześcijańskiej wizji małżeństwa. I co charakterystyczne, Jan Paweł II w przywołanej alokucji z 1988 roku nie waha się mówić o większej odpowiedzialności obrońcy węzła, a co z tym związane, aktywniejszym uczestnictwie w dialogu procesowym – zmierzającym do wyświeatlenia prawdy o małżeństwie – w sprawach *ob incapacitatem*. W ocenie papieża, większą gwarancję obiektywnej oceny materiału dowodowego w fazie dyskusyjnej procesu (głównie dzięki rzetelnie opracowanym uwagom przedwyrokowym²⁹⁸) umożliwi zdecydowane działanie defensora na rzecz zabezpieczenia adekwatnej antropologicznie oceny zdolności stron do małżeństwa (*la corretta visione della normalità del contraente*). To on wskaże sędziemu na ewentualne błędy zbyt łatwego przenoszenia w ekspertyzach biegłych sądowych psychologów czy psychiatrów pewnych braków psychicznych i lekkich psychopatologii, czy też braków w zakresie porządku moralnego²⁹⁹ – z natury rzeczy

²⁹³ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [25 I 1988], s. 69–70, n. 2.

²⁹⁴ Por. KPK 1983, kan. 1420 § 4; kan. 1421 § 3; kan. 1435.

²⁹⁵ Por. CIC 1917, can. 1573 § 4; can. 1574 § 1.

²⁹⁶ Z. Grocholewski: *Zmiany w kanonicznym prawie...*, s. 105.

²⁹⁷ Zob. T. Rozkrut: *Zadania biegłych w kościelnym postępowaniu sądowym*. PK 2006, nr 3–4, s. 74–75.

²⁹⁸ Zob. A. Dzięga: *Zadania procesowe obrońcy węzła...*, s. 36–39; S. Paździor: *Sędziowska ocena uwag przedwyrokowych obrońcy węzła małżeńskiego*. W: „Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia”..., s. 41–46.

²⁹⁹ Por. Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 5–7, n. 5, 7.

powodujących trudności w życiu małżeńskim³⁰⁰ – na niczym nieuprawnione opinie o nieważności małżeństwa³⁰¹.

Nie trzeba przekonywać, że wciąż aktualna pozostaje niniejsza autentyczna interpretacja kan. 1432, a szerzej – pogłębiona doktryna o udziale obrońcy węzła w procesach *de nullitate matrimonii*. Wymowne w tym względzie są choćby – usankcjonowane autorytetem papieskim – odpowiednie przepisy *Instrukcji „Dignitas connubii”* („następczyni” *Instrukcji „Provida Mater”*)³⁰². Uogólniając, można dzisiaj stwierdzić, że przedmiotem szczególnej odpowiedzialności obrońcy węzła we wszystkich sprawach małżeńskich pozostaje nie tylko obrona węzła *sensu stricto*, lecz nade wszystko konsekwentne przedstawianie (promowanie), a gdy trzeba – bronienie prawdy zarówno o osobie ludzkiej, jak i o małżeńskiej *communio personarum*³⁰³. Tak oto pracownicy kościelnego wymiaru sprawiedliwości zyskują jasną odpowiedź na pytanie, na czym polega „roztropność” i „gor-

³⁰⁰ Zob. I d e m: *Allocutio Summi Pontificis...* [25 I 1988], s. 70–72, 74–75, n. 4–5, 10–12. „W świetle założeń antropologii chrześcijańskiej, które stanowią bazę wiedzy prawa kanonicznego, mieści się w granicach normalności to, że zawierający małżeństwo, mając w sobie »załążek życia wiecznego i powołanie do uczynienia własnymi wartości transcendentnych«, jest wewnętrznie zraniony przez grzech, podzielony i pod różnymi aspektami słaby i niedoskonały (byleby tylko istotnie nie została dotknięta jego zdolność rozumu i/lub woli). Jest on bowiem powołany do podjęcia walki i zwyciężania ciała [podkr. – Z.G.]” – Z. Grocholewski: *Sakrament małżeństwa...*, s. 194; zob. też D. De Caro: *La formazione e la vita della coppia nel matrimonio cattolico*. ME 1992, s. 337–355.

³⁰¹ Szególnym wyzwaniem dla obrońcy węzła jest wypełnienie niniejszych wskazań w obliczu silnego oddziaływania prądów mentalnie obcych chrześcijańskiej wizji osoby i małżeństwa: *La particolare collaborazione del difensore del vincolo nella dinamica processuale fa di lui un operatore indispensabile per evitare fraintendimenti nel pronunciamento delle sentenze, specialmente là dove la cultura dominante risulta contrastante con la salvaguardia del vincolo matrimoniale assunto dai contraenti al momento delle nozze* – I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis...* [25 I 1988], s. 75, n. 13.

³⁰² Kwintesencję magisterium papieskiego z cytowanej alokucji do Roty Rzymskiej z 1988 roku odnajdujemy w art. 56 § 4 DC, określającym zadania obrońcy węzła w sprawach małżeńskich prowadzonych z tytułu niezdolności: *In causis ob incapacitates de quibus in can. 1095, ad eum spectat videre num quaestiones perspicue perito propositae sint quae ad rem faciant nec eiusdem competentiam ultragrediantur; animadvertere num peritiae principis anthropologiae christianae nitantur atque scientifica methodo confectae fuerint, iudici indicando quidquid in favorem vinculi in eis efferendum inveniat; in casu sententiae affirmativae, in tribunali appellationis clare significare si quid in peritiis contra vinculum a iudicibus non recte perpensum fuerit*; zob. F. Daneels: *Una introducción general a la Instrucción „Dignitas connubii”*. IusCan 2006, s. 50–51; P. Bianchi: *L’istruzione „Dignitas connubii” e il can. 1095*. PRMCL 2005, s. 512–513, 517–523; A. Stankiewicz: *Indicazioni circa il can. 1095 nell’Istruzione „Dignitas connubii”*. IusCan 2006, s. 375–379; K. Lüdicke: *„Dignitas connubii”...*, s. 75–77.

³⁰³ Por. F. Della Rocca: *Il magistero pontificio...*, s. 456.

liwość w sprawiedliwości”³⁰⁴ w kompetentnym wykonywaniu owej specyficznej „posługi prawdy”, która znajduje odzwierciedlenie w *animadversiones defensoris vinculi*.

3.5. *Favor matrimonii et certitudo moralis* – strukturalne filary teleologii procesu o nieważność małżeństwa

3.5.1. Klucz do aplikacji kan. 1608 § 4: adekwatna hermeneutyka

„We wszystkich procesach kościelnych prawda musi być zawsze, od początku aż do wyroku, fundamentem, matką i prawem sprawiedliwości”³⁰⁵. Tę nader charakterystyczną³⁰⁶ wypowiedź Jana Pawła II można dziś śmiało odczytywać jako najważniejsze przesłanie współczesnego magisterium papieskiego, kierowane do świata prawników-duszpasterzy, a szerzej – wszystkich odpowiedzialnych za wymiar sprawiedliwości w Kościele. Jeśli – w tej mierze – nie jest zaskoczeniem doniosłość pierwszych wystąpień Benedykta XVI do Roty Rzymskiej³⁰⁷, to tym bardziej znaczące wydaje się profetyczne oddziaływanie idei imponującego – co by powiedzieć – dorobku wcześniejszego pontyfikatu. Klamrą spinającą całość specjalnego nauczania, ogłaszanego w dorocznych alocucjach rotalnych w latach 1979–2005, pozostaje deklaracja, którą nasz wielki rodak złożył w czasie ostatniego spotkania z członkami apostolskiego trybunału³⁰⁸: „W corocznych przemówieniach do Roty Rzymskiej wie-

³⁰⁴ KPK 1983, kan. 1435.

³⁰⁵ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Praelatos...* [4 II 1980], s. 7, n. 2

³⁰⁶ Zob. Z. Grocholewski: *Specyfika wymiaru sprawiedliwości...*, s. 23.

³⁰⁷ Przypomnijmy, tytułowa „prawda małżeństwa” jest osnową dwóch pierwszych przemówień rotalnych następcy Jana Pawła II na Stolicy Piotrowej (2006, 2007) – Benedykt XVI: „*Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa*”..., s. 28–30; Idem: „*Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*”..., s. 31–33. Wymowne przy tym są słowa Benedykta XVI: „Podczas tego pierwszego spotkania z wami wolę raczej skupić uwagę na tym, co stanowi punkt styczny prawa i duszpasterstwa: na umiłowaniu prawdy [podkr. – A.P.]” – Idem: „*Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa*”..., s. 29.

³⁰⁸ Jan Paweł II: „*Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie*”. Przemówienie do audytorów Trybunału Roty Rzymskiej [29 I 2005]. *OsRomPol* 2005, nr 4, s. 24–25.

lokrotnie przypominałem o fundamentalnym związku, jaki istnieje między procesem a poszukiwaniem obiektywnej p r a w d y. Za to odpowiedzialni muszą być przede wszystkim biskupi, którzy z mocy prawa Bożego są sędziami swoich wspólnot. To w ich imieniu trybunały wymierzają sprawiedliwość. Ich obowiązkiem zatem jest osobiście troszczyć się o właściwy dobór członków trybunałów diecezjalnych i międzydiecezjalnych, których są moderatorami, oraz dbać o z g o d n o ś ć w y d a w a n y c h o r z e c z e Ń z e z d r o w ą n a u k ą [podkr. – A.P.]”³⁰⁹.

Myliłby się ten, kto niniejszy *passus* i całość wystąpienia papieskiego chciałby postrzegać jako jeszcze jedno, proste podkreślenie wagi *favor veritatis*³¹⁰ w procesach kanonicznych *de nullitate matrimonii*. Skądinąd jest też oczywiste, że „pożegnalnej” alokucji Jana Pawła II z 2005 roku nie da się sprowadzić do – budującego etos sędziowski – *memento* o „powinności respektowania prawdy o małżeństwie, zgodnej z nauczaniem Kościoła”³¹¹, o przewyżnianiu „pokusy formułowania tytułów nieważności małżeństwa w sposób sprzeczny z najbardziej elementarnymi zasadami prawa”³¹², czy wreszcie – o podstawowym „kryterium inspirującym deontologię sędziego, [którym – A.P.] jest umiłowanie prawdy”³¹³. Uważny odbiorca magisterium soborowego (Vaticanum II) i posoborowego bez trudu zauważy, że punktem odniesienia dla wspomnianego wykładu papieskiego okazuje się kwestia a d e k w a t n e j (zdrowej) h e r m e n e u t y k i p r a w n e j³¹⁴. „Sędzia – dobitnie proklamuje papież – musi stosować się do prawa kanonicznego poprawnie interpretowanego. Nie powinien zatem nigdy zapominać o ścisłym związku norm prawnych z nauczaniem Kościoła”³¹⁵.

Nie trzeba dowodzić, jak ważkiej – by nie rzec: newralgicznej – materii dotyka niniejsze wskazanie magisterialne; tym bardziej, że tłem wypowiedzi papieskiej jest smutna refleksja o współczesnym kryzysie postrzegania instytucji małżeństwa (i rodziny). Ów narastający problem dobitnie diagnozuje niedawne przemówienie Benedykta XVI do Roty Rzymskiej z 27 I 2007 roku: „Wyrażenie »prawda małżeństwa« traci [...] istotne znaczenie w kontekście kulturowym naznaczonym przez relatywizm i pozytywizm prawny, które sprowadzają małżeństwo do zwykłej formalizacji społecznej więzi uczuciowych. W konsekwencji staje się ono nie tylko czymś przypadkowym, podobnie jak czasem ludzkie uczucia, ale jawi się

³⁰⁹ Ibidem, s. 24, n. 4.

³¹⁰ Zob. Z. Grocholewski: *Iustitia ecclesiastica...*, s. 7–30.

³¹¹ Jan Paweł II: „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”..., s. 24, n. 1.

³¹² Ibidem, s. 24, n. 3.

³¹³ Ibidem, s. 24, n. 5.

³¹⁴ Ibidem, s. 25, n. 6.

³¹⁵ Ibidem, s. 24, n. 6.

też jako swego rodzaju prawna nadbudowa, którą człowiek jakoby może manipulować wedle własnego upodobania, pozbawiając je nawet charakteru heteroseksualnego³¹⁶. Jeśli zatem Jan Paweł II – niestrudzony promotor i obrońca chrześcijańskiego personalizmu, zostawił niejako w testamentie sędziom i ich współpracownikom przestrożę przed wnoszeniem do kościelnego wymiaru sprawiedliwości szkodliwej „mentalności pozytywistycznej”³¹⁷, to dlatego, że w sprawach *de nullitate matrimonii* każda (!) deklaracja prawdy procesowej (*dicere ius*) winna pozostawać w immanentnym związku z prawdą małżeństwa jako takiego³¹⁸.

Uniwersalny sens papieskiego apelu bynajmniej nie przesądza o „złej woli” autorów niesprawiedliwych wyroków, które – mimo złudnych pozorów służby dla dobra człowieka – nie mają nic wspólnego z prawdziwym działaniem duszpasterskim³¹⁹. Trudno przecież wykluczyć, że członkowie trybunału kolegialnego (bo o nich tutaj mowa), działając w tzw. dobrej wierze, z jednej strony dają się ponieść fałszywemu współczuciu dla osób z upragnieniem oczekujących orzeczenia nieważności małżeństwa, z drugiej – powodowani „błędnymi sposobami myślenia [...] rozpowszechnionymi w danym środowisku” (jeśli użyć sformułowania Jana Pawła II) wydają pochoptą, i ostatecznie niesprawiedliwą, decyzję sędziowską³²⁰. Bez wątplenia, ta ostatnia okoliczność, która dziś szczególnie musi napawać troską każdego następcę św. Piotra-stróża prawdy Chrystusowej, dała asumpt najpierw Janowi Pawłowi II, a następnie Benedyktowi XVI, by – w odniesieniu do oceny *in concreto* w sądach kościelnych ważności małżeństwa kanonicznego – w sposób zdecydowany i jednoznaczny przypomnieć o obowiązku wiernego stosowania urzędowej, autentycznej interpretacji słowa Bożego³²¹.

³¹⁶ Benedykt XVI: „*Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*”..., s. 31.

³¹⁷ W swej ostatniej alocucji rotalnej Jan Paweł II zdemaskował zgubne – dla poprawnej interpretacji norm kanonicznych – skutki myślenia (i działania) w kategoriach nihilizmu i pozytywizmu prawnego. Poddanie się tym trendom pozostaje w jaskrawej „sprzeczności z najlepszą tradycją prawniczą, zarówno klasyczną, jak i chrześcijańską” – Jan Paweł II: „*Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie*”..., s. 24, n. 6.

³¹⁸ Por. Benedykt XVI: „*Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*”..., s. 31.

³¹⁹ Zob. Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis*... [18 I 1990], s. 3–7.

³²⁰ Jan Paweł II: „*Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie*”..., s. 24, n. 5.

³²¹ „W rzeczywistości autentyczna interpretacja słowa Bożego, jakiej dokonuje Magisterium Kościoła (por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* „*Dei verbum*”, 10), ma wartość prawną w takiej mierze, w jakiej dotyczy dziedziny prawa, i nie potrzebuje żadnej dodatkowej formalizacji, aby stać się prawnie i moralnie wiążącą” – ibidem, s. 24–25, n. 6; zob. też Benedykt XVI: „*Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*”..., s. 32.

Nie jest więc dziełem przypadku, że wyraźne oznaki tej „piotrowej” troski znajdujemy w *Instrukcji „Dignitas connubii”* (2005), przygotowanej z polecenia Jana Pawła II³²². Przypomnijmy: chodzi o zbiór przepisów ułożony na kształt *vademecum*, które – w zamyśle ustawodawcy kościelnego – ma czynić bardziej zrozumiałą i przejrzystszą procedurę obowiązującą w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa³²³. W doktrynalnym wstępie, poprzedzającym kolejne artykuły *Instrukcji*..., pojawia się – wraz z rekomendacją personalistycznego obrazu małżeństwa nakreślonego w soborowej *Konstytucji „Gaudium et spes”*³²⁴ – dwukrotne nawiązanie do pamiętnego przemówienia Jana Pawła II do Rady Rzymskiej z 1997 roku. Powód? Siła ideowego przekazu tego wystąpienia, zarazem wyrazisty w warstwie merytorycznej komunikat myśli papieskiej są dziś aż nadto czytelne: Wybór optyki autentycznego personalizmu stwarza najlepsze warunki do przyjęcia właściwej postawy „hermeneutycznej”, a mianowicie – w interpretacji i stosowaniu kanonicznych przepisów prawa małżeńskiego (materialnego i procesowego) pozwala uniknąć z jednej strony szkodliwego formalizmu, z drugiej – równie destrukcyjnego subiektywizmu. Właśnie w tej odnowionej (*aggiornamento*), zakorzenionej w tradycji i oddającej „ ducha ” prawa, perspektywie juralizmu jawi się nie jako coś zewnętrznego w stosunku do międzyosobowej rzeczywistości małżeństwa, ale wprost – *ex natura* – jako jej wymiar wewnętrzny³²⁵.

³²² Tenże papież 24 II 1996 roku powołał międzydykasterialną Komisję, która – wedle kryteriów i metody zastosowanych przy powstaniu *Instrukcji „Provida Mater”* (1936) – miała opracować projekt przepisów procesowych (przyszłej *Instrukcji*), którymi będą związani sędziowie i inni pracownicy wymiaru sprawiedliwości podczas rozpatrywania spraw o nieważność małżeństwa – zob. Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii”*..., s. 14; Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis*... [17 I 1998], s. 10, n. 5; zob. też F. Daneels: *Una introducción*..., s. 35.

³²³ Benedykt XVI: *„Umilowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa”*..., s. 28; J. Herranz: *Istruzione „Dignitas connubii”: la sua natura e finalità. (Praesentatio Instructionis „Dignitas connubii”). I. Sermo habitus a Card. Iuliano Herranz Praeside Pontificii Consilii de Legum Textibus*. ComCan 2005, s. 93–97.

³²⁴ Zob. KDK, n. 47–52.

³²⁵ *Per affrontare il problema in modo perspicuo ed equilibrato, occorre aver ben chiaro il principio che la valenza giuridica non si giustappone come un corpo estraneo alla realtà interpersonale del matrimonio, ma ne costituisce una dimensione veramente intrinseca. I rapporti tra i coniugi, infatti, come quelli tra i genitori ed i figli, sono anche costitutivamente rapporti di giustizia, e perciò sono realtà di per sé giuridicamente rilevanti. [...] In una prospettiva di autentico personalismo, l'insegnamento della Chiesa implica l'affermazione della possibilità della costituzione del matrimonio quale vincolo indissolubile tra le persone dei coniugi, essenzialmente indirizzato al bene dei coniugi stessi e dei figli* – Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis*... [27 I 1997], s. 14, n. 3, 4; Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii”*..., s. 12.

Jak bardzo aktualne pozostają niniejsze enuncjacje wielkiego nauczyciela personalizmu – zwłaszcza w kontekście służebno-profetycznej roli sądów kościelnych – zaświadcza dzisiaj Benedykt XVI, który przesłanie swojego poprzednika uczynił wiodącym tematem cytowanej już alokucji rotalnej w 2007 roku. W ocenie papieża-J. Ratzingera pułapek prawniczego pozytywizmu – łatwo godzącego się na „rozziew między prawem a życiem” (skąd już tylko krok do „subiektywistycznej i indywidualistycznej relatywizacji” fałszującej rzeczywistość małżeńską) – nie da się uniknąć bez wyciągnięcia ostatecznych konsekwencji z faktu, że „antropologiczna i zbawcza prawda o małżeństwie – także w wymiarze prawnym – ukazana jest już w Piśmie Świętym [podkr. – A.P.]”³²⁶. Odwołując się do Jana Pawła II „teologii ciała” (cyklu katechez o ludzkiej miłości), Benedykt XVI szczególnie mocno podkreśla nieoceniony („szczególnie oświecający”) walor wypowiedzi Jezusa: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”³²⁷. „Każde małżeństwo jest [...] owocem dobrowolnej decyzji mężczyzny i kobiety, a ich wolność przejawem naturalnej zdolności wpisanej w ich męskość i kobiecość. [...] Nerozerwalność małżeństwa nie wynika [jednak – A.P.] z nieodwołalnego zobowiązania zawierających je stron, ale jest wpisana w naturę »mocnej więzi ustanowionej przez Stwórcę« (Jan Paweł II, katecheza z 21 listopada 1979 r., n. 2). Zawierający małżeństwo muszą zaangażować się w sposób nieodwołalny właśnie dlatego, że takie jest małżeństwo w planie stworzenia i odkupienia”³²⁸. I tu papież dochodzi do sedna sprawy: „Zasadniczy charakter prawny małżeństwa wyraża się w tej właśnie więzi, oznaczającej dla mężczyzny i kobiety obowiązek sprawiedliwości i miłości, od którego ze względu na dobro własne i dobro wszystkich nie mogą się uchylić, nie sprzeciwiając się temu, co sam Bóg w nich uczynił”³²⁹.

Zarówno całe magisterium *de matrimonio* Jana Pawła II, jak i wnosząca nowe inspiracje nauka autora encykliki *Deus caritas est*³³⁰ nie pozostawiają

³²⁶ Benedykt XVI: „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”..., s. 32.

³²⁷ Mt 19, 6.

³²⁸ Ibidem. Podobnie, w swej pierwszej alokucji do Roty (2006) Benedykt XVI – wskazując na przemówienia rotalne z lat 2000 i 2002 – stwierdza: „Zasada nerozerwalności małżeństwa, stanowczo potwierdzona w tym miejscu [wobec tego samego audytorium – A.P.] przez Jana Pawła II, [...] należy do całości tajemnicy chrześcijańskiej” – Benedykt XVI: „Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa”..., s. 30; Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [21 I 2000]. ComCan 2000, s. 38; Ibidem: „Nerozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich”..., s. 33–35.

³²⁹ Benedykt XVI: „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”..., s. 32.

³³⁰ Ibidem: *Litterae encyclicae „Deus caritas est”* [25 XII 2005]. AAS 2006, s. 217–252.

wątpliwości. Każde działanie Kościoła (w tym sądowo-duszpasterskie) w służbie przymierzu miłości małżonków i ich nierozzerwalnej komunii małżeńsko-rodzinnej potwierdza rzeczywistość przyrodzonego wymiaru prawnego *institutum matrimonii*. Stąd też, kluczowa w sądowym poszukiwaniu prawdy obiektywnej, a firmacja „naturalnego charakteru prawnego małżeństwa” – czyli przyjęcie oczywistego faktu, że „ze swej natury należy ono do dziedziny sprawiedliwości w relacjach międzypersonalnych” (jak autorytatywnie deklaruje Benedykt XVI)³³¹ – świadczy o czymś więcej niż tylko o woli zneutralizowania potencjalnych zagrożeń mentalności pozytywistycznej czy relatywistycznej. Świadczy o odpowiedzialności za prawdę i o świadomym wyborze adekwatnej interpretacji norm kanonicznych obowiązujących w Kościele. Benedykt XVI stawia sprawę jasno: w aplikowaniu przez sądy kościelne przepisów prawa małżeńskiego – materialnego i procesowego – należy, po pierwsze, zdecydowanie odciąć się od tendencji, które deprecjonują dziedzictwo Tradycji Kościoła i odrzucić „hermeneutykę nieciągłości i zerwania”, po wtóre, konsekwentnie stosować – soborową z ducha – „hermeneutykę odnowy zachowującej ciągłość”³³². Nie trzeba przekonywać, jak ważny dla kanonistyki jest ów głos „pierwszego obrońcy i apostoła Prawdy” w obliczu realizacji podstawowego celu duszpasterskiego: budowania *communio Ecclesiae*; dodajmy – misji, w której kościelny wymiar sprawiedliwości uczestniczy w sposób szczególny.

Szerszy kontekst współczesnego magisterium papieskiego pozwala lepiej zrozumieć wspomniany wcześniej apel (przestroge) Jana Pawła II z jego ostatniego przemówienia do Roty Rzymskiej pod znamienym tytułem: *Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie*. Śmiało dziś można powiedzieć, że sens niniejszej tytułowej formuły wybrzmiewa nade wszystko w zdaniu z końcowej części przemówienia: „Zdrowa hermeneutyka praw-

³³¹ I d e m: „*Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*”..., s. 33. „W tej perspektywie prawo naprawę łączy się z życiem i z miłością, jako coś, co z natury »musi być«. [...] Miłość i prawo mogą zatem być tak silnie związane, że sprawiają, iż mąż i żona są sobie wzajemnie winni miłość” – ibidem; zob. też A. P a s t w a: *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*. Katowice 1999.

³³² B e n e d y k t XVI: „*Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*”..., s. 32–33. O wadze tej wypowiedzi najlepiej świadczy fakt, że Benedykt XVI we wcześniejszym, grudniowym przemówieniu do Kurii Rzymskiej wskazał na współistnienie opozycyjne (w „konfrontacji i przeciwstawieniu”) wymienionych dwóch hermeneutyk i negatywny wpływ tego zjawiska na mającą się dokonywać recepcję Vaticanum II. W opinii ojca św., jakkolwiek niejednokrotnie „hermeneutyka nieciągłości może się wydawać przekonująca”, to hermeneutyka „reformy” („odnowy zachowującej ciągłość”) jest jedynym kluczem do zrozumienia myśli Soboru i wprowadzania w życie jego postanowień – I d e m: „*Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*”. Przemówienie do kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej [22 XII 2005]. OsRomPol 2006, nr 2, s. 17–18.

na wymaga tejże wizji obejmującej całość nauczania Kościoła, tak aby można było organicznie związać każde twierdzenie z tradycją³³³. I choć papież odniósł walor tej konkluzji do wszystkich etapów postępowania *de nullitate matrimonii*, to – jak łatwo zauważyć – dotyczy ona w głównej mierze momentu kulminacyjnego w procesie (małżeńskim). A to oznacza ni mniej, ni więcej, że – w świetle brzmienia § 1 kan. 1608 („Do wydania jakiegokolwiek wyroku wymaga się u sędziego wewnętrznej moralnej pewności co do sprawy, która ma być rozstrzygnięta wyrokiem”) – członkowie trybunału kolegiałnego zyskują klucz do właściwej aplikacji § 4 tegoż kanonu: „Sędzia, który nie może osiągnąć takiej pewności [*moralis certitudo* – A.P.], powinien orzec, że nie udowodniono uprawnienia powoda, a pozwanego uwolnionego odesłać, chyba że chodzi o sprawę cieszącą się przywilejem prawa [*favor iuris, favor matrimonii*], w którym to wypadku należy wydać wyrok na jej korzyść”.

3.5.2. Personalistyczny horyzont zasady *favor matrimonii*

Posługa sędziego kościelnego w sprawach *de nullitate matrimonii*, określona optymalnie w posoborowym magisterium papieskim jako *ministerium veritatis et caritatis*³³⁴, z natury rzeczy obliguje do przyjęcia właściwej postawy hermeneutycznej. W świetle dotychczasowych analiz trudno nie dostrzec, że węzłowa w każdym procesie formuła sentencji wyroku *solum Deum prae oculis habens* („mając tylko Boga przed oczyma”) winna być świadectwem i swoistą pieczęcią wierności i n t e g r a l n e j wizji małżeństwa³³⁵. Nie wystarcza zatem samo mentalne dystansowanie się od idei pozytywizmu prawnego czy indywidualistycznego subiektywizmu. Groźba „wypaczonej interpretacji obowiązujących norm kanonicznych”³³⁶ – szczególnie w miejscu, w którym wymiar natu-

³³³ Jan Paweł II: „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”..., s. 25, n. 6.

³³⁴ Zob. Z. Grocholewski: *La función del juez en las causas matrimoniales*. IusCan 2005, s. 26.

³³⁵ Nie sposób „przejszć do porządku dziennego” (bez głębszej refleksji) nad stwierdzeniem Benedykta XVI: „[...] całościowe rozumienie instytucji małżeństwa musi obejmować także jasne zrozumienie jej wymiaru prawnego” – Benedykt XVI: „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”..., s. 32. Próbę zintegrowanego ujęcia małżeństwa kanonicznego wokół paradygmatów nauki *de matrimonio* Soboru Watykańskiego II podjąłem w pracy: *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*. Katowice 2007.

³³⁶ Benedykt XVI: „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”..., s. 33.

ralny i nadprzyrodzony „splatają się ze sobą tak ściśle jak prawda o człowieku i prawda o Bogu”³³⁷ – nie zniknie, jeśli we wspomnianym *dicere ius* zabraknie „programowego”, pozytywnego odniesienia się do całości nauczania Kościoła³³⁸.

Rację ma, inspirowany nauczaniem papieskim, J.I. Bañares³³⁹, kiedy dynamikę poszukiwania prawdy procesowej *de matrimonio* i jej zobiektywizowanie w wyroku trybunału kolegiального zaleca postrzegać nie inaczej, jak tylko w formalnie spójnej oraz merytorycznie komplementarnej i kompletnej perspektywie badawczej. Wszak odpowiedzialna realizacja przez sędziów trybunału (i ich współpracowników) – od początku, do końca procesu – zasady *favor veritatis* nie może pomijać okoliczności, że w każdej konkretnej sprawie małżeńskiej na zajęcie jasnego stanowiska czeka jednocześnie kilka ważnych kwestii. I tak, adekwatnej odpowiedzi domagają się: kwestia metafizyczna³⁴⁰ – w świadomym przyjęciu ontologicznego fundamentu instytucji małżeństwa z właściwie odczytaną prawdą o osobie ludzkiej i jej wolności, kwestia gnozeologiczna³⁴¹ – w afirmacji realistycznej i pozbawionej sceptycyzmu koncepcji dotyczącej możliwości (granic) poznania ludzkiego, czy też kwestia teologiczna³⁴² – we właściwym rozumieniu sytuacji skażenia grzechem pierwotnym ludzkiej natury i rzeczywistych skutków Odkupienia dokonanego przez Chrystusa³⁴³. W końcu – jeśli powołać się na trafne intuicje kardynała Z. Grocholewskiego – wolno sądzić, że w rzetelnym wypełnieniu swej misji sędziowie trybunału kolegiального powinni – w tej samej całościowej perspektywie – skoncentrować swą uwagę na kwestii deontologicznej, czyli odpowiedzi

³³⁷ Jan Paweł II: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”..., s. 48, n. 2.

³³⁸ Idem: „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”..., s. 25, n. 6.

³³⁹ Zob. J.I. Bañares: *El „favor matrimonii” y la presunción de validez del matrimonio contraído. Comentario al Discurso de Juan Pablo II al Tribunal de la Rota Romana de 29.I.2004*. IusCan 2005, s. 243–257.

³⁴⁰ „Prawdziwie prawna analiza małżeństwa musi opierać się na metafizycznej wizji człowieka i więzi małżeńskiej. Bez tego fundamentu ontologicznego instytucja małżeństwa staje się jedynie zewnętrzną nadbudową, wytworem prawa i uwarunkowań społecznych, ograniczającym swobodę samorealizacji osoby” – Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 36, n. 7.

³⁴¹ „Każdy system procesowy powinien [...] dążyć do tego, aby sędziowie mogli sprawnie podejmować obiektywne i skuteczne decyzje. Także w tej dziedzinie fundamentalne znaczenie ma relacja między rozumem i wiarą” – Benedykt XVI: „*Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa*”..., s. 29.

³⁴² „W każdym małżeństwie uobecnia się tajemnica odkupienia, dokonującego się poprzez rzeczywisty udział w krzyżu Zbawiciela, zgodnie z chrześcijańskim paradoksem, który wiąże szczęście z akceptacją cierpienia w duchu wiary” – Jan Paweł II: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”..., s. 49, n. 5.

³⁴³ J.I. Bañares: *El „favor matrimonii”*..., s. 256.

na pytanie: jakie wartości są chronione w danym procesie *de nullitate matrimonii*?

O znaczeniu niniejszej kwestii przesądza niewątpliwie jej bezpośredni związek z zapisaną w kan. 1060 formułą domniemania prawnego (*praesumptio iuris*)³⁴⁴, utrzymującą w mocy tradycyjną zasadę *favor matrimonii*³⁴⁵; dodajmy: zasadę, która – jak to już było w ustawodawstwie z 1917 roku – pozostaje instruktywna i wiążąca w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa. Wagę wspomnianej kwestii podnosi dodatkowo niepokojąca diagnoza Jana Pawła II zawarta w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 2002 roku: „W ostatnich latach sprzeciwiano się czasami tradycyjnemu *favor matrimonii* w imię *favor libertatis* lub *favor personae*. Jest oczywiste, że w tej dialektyce chodzi w gruncie rzeczy o nierozzerwalność małżeństwa, ale antyteza jest jeszcze bardziej radykalna, gdyż dotyczy samej prawdy o małżeństwie, w sposób mniej lub bardziej otwarty relatywizowanej”³⁴⁶. Trudno w tej sytuacji – szczególnie wobec zdecydowanej reakcji papieża – uchylić się od próby zgłębienia sygnalizowanego problemu i nie dociekać, czy istnieją jakiegokolwiek racjonalne przesłanki wysuwania twierdzeń, że aplikacja norm kościelnego *ius matrimoniale* potencjalnie (w określonych okolicznościach) prokuruje konflikt³⁴⁷ między *favor matrimonii* a *favor veritatis*³⁴⁸. Czy przychylność prawa (*favor iuris*), która daje związkowi mężczyzny i kobiety zawartemu w formie zewnętrznej legitymację ważności i obo-

³⁴⁴ KPK 1983, kan. 1060: „Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego”; zob. też obszerne komentarze do kan. 1060 – J.I. Bañares: *Comentario al c. 1060*. In: *Comentario exegetico...*, vol. 3/2, s. 1087–1093; G. Dalla Torre: *Il „favor iuris” di cui gode il matrimonio (cann. 1060 e 1101 § 1)*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 1. [Studi Giuridici. Vol. 56]. Città del Vaticano 2002, s. 221–234.

³⁴⁵ Zob. M. Calamari: *De „favor iuris” nel processo matrimoniale canonico e civile*. Padova 1932; C.A. Reckers: *De favore quo matrimonium gaudet in iure canonico*. Romae 1951.

³⁴⁶ Jan Paweł II: „Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich”..., s. 34, n. 7.

³⁴⁷ Zob. J. Kowal: *Conflitto tra „favor matrimonii” e „favor libertatis”?* PRMCL 2005, s. 243–273; P. Majer: „*Favor iuris*” dla małżeństwa czy „*favor libertatis*” dla małżonków. W: „*Lex tua in corde meo*”. *Studia i materiały dedykowane Jego Magnificencji bp. Tadeuszowi Pieronkowi z okazji 40-lecia pracy naukowej*. Red. P. Majer, A. Wójcik. Kraków 2004, s. 341–357.

³⁴⁸ Pytanie to w rzeczy samej jest pytaniem retorycznym, o czym najlepiej świadczy dalszy ciąg wypowiedzi ojca św.: „Nie jest słuszne powoływanie się – przeciwko prawdzie węzła małżeńskiego – na wolność stron, bowiem przez wolną zgodę na zawarcie związku zobowiązały się one do przestrzegania obiektywnych wymogów rzeczywistości małżeńskiej, która nie może być zmieniona w imię ludzkiej wolności. A zatem działalność sądownicza musi kierować się zasadą *favor indissolubilitatis*” – Jan Paweł II: „Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich”..., s. 34, n. 7.

wiązywania³⁴⁹, czyli – innymi słowy – kanoniczna ochrona dobra, jakim jest naturalna i sakramentalna godność instytucji małżeństwa, może następować kosztem osobowego dobra stron?

Nieprzypadkowo kardynał Z. Grocholewski, mierząc się *implicite* z tak zarysowanym problemem³⁵⁰, odnosi zasadę *favor matrimonii* do spójnej – bo nade wszystko całościowej (!) – osobowo-eklezyjologicznej wizji *institutum matrimonii*. Spośród przesłanek doktrynalnych, czy dosłownie: kluczy, należytego wypełnienia posługi wymiaru sprawiedliwości kanonista wymienia na pierwszym miejscu namysł sędziego nad nieocenionym dobrem, jakim jest każde małżeństwo. Wszak odgrywając niezastąpioną rolę wspólnototwórczą, stanowi ono część dobra wspólnego, i to zarówno w porządku naturalnym (w którym, co oczywiste, ma wysoką rangę społeczną), jak i w porządku transcendentnym (nadprzyrodzonym). Sędziowie kościelni muszą mieć na uwadze, że małżeństwo jako takie, ale i każda małżeńska *communio personarum* przynależą *par excellence* do życia i misji Kościoła – rozumianego jako *Communio*. To z kolei obliguje do wyjątkowej odpowiedzialności sądowo-duszpasterskiej, by rzeczzone wspólne i wspólnotowe dobro wiernie chronić, a prawdę o nim promować niestrudzenie w wymiarze religijnym, społecznym i kulturowym³⁵¹. Dość powiedzieć, że konstatacja wybitnego kanonisty znakomicie współgra z nauczycielskim pouczeniem, które Benedykt XVI wygłosił w cytowanym przemówieniu do Roty Rzymskiej w 2006 roku – właśnie z zamysłem uwypuklenia wagi „naturalnego domniemania ważności małżeństwa” (*favor matrimonii*): „Przedmiotem procesu jest [...] orzeczenie prawdy co do ważności lub nieważności konkretnego małżeństwa, a więc co do rzeczywistości, która stanowi fundament instytucji rodziny i w najwyższym stopniu dotyczy Kościoła i społeczeństwa. W konsekwencji można stwierdzić, że w tego rodzaju procesach podmiotem oczekującym orzeczenia jest sam Kościół”³⁵².

Wszelako całościowo-integralny walor małżeństwa należy rozpoznawać zawsze w kontekście *ius connubii* – podstawowego prawa osoby i jedno-

³⁴⁹ Por. KPK 1983, kan. 1057 § 1. Operatywność zasady *favor matrimonii* dobrze oddaje znana maksyma prawna: *Matrimonium semel legitime contractum, semel validum consensum est, donec eius nullitas plene probetur* – C. Holböck: *Tractatus de iurisprudentia S.R. Rotae*. Graetiae–Vindobonae 1957, s. 42–43; por. też G. Dalla Torre: *Il valore della presunzione del can. 1101 in una società secolarizzata*. In: *Matrimonio e Sacramento*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32]. Città del Vaticano 2004, s. 60.

³⁵⁰ We wcześniej cytowanym opracowaniu autor przywołuje m.in. *in extenso* tę symptomatyczną wypowiedź Jana Pawła II – Z. Grocholewski: *La función del juez...*, s. 26.

³⁵¹ *Ibidem*, s. 25.

³⁵² Benedykt XVI: „Umilowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa”..., s. 29–30.

wcześnie podstawowego prawa chrześcijanina³⁵³. Zależność tę celnie uwy-
pukła Z. Grocholewski, kiedy równie ważny wyznacznik posługi wymiaru
sprawiedliwości w sprawach małżeńskich dostrzega w szeroko pojętym
dobro osobowym stron, co istotne – z wyraźnym podkreśleniem
związku tego dobra z eksplikowanym wcześniej dobrem wspólnym³⁵⁴.

Jak trafny okazuje się wybór niniejszej „zintegrowanej” optyki persona-
listycznej³⁵⁵ w doktrynalno-pastoralno-sądowniczym spojrzeniu na mał-
żeństwo, może świadczyć fakt, że – w świetle analiz polskiego kanonisty
– dwa wcześniej wymienione wyznaczniki-klucze, służące sprawiedliwe-
mu sądzeniu spraw małżeńskich, w naturalny sposób prowadzą do zasady
favor matrimonii. I nie chodzi już tylko o dyrektywę okre-
ślającą aktywność ściśle procesową, ale o zasadę inspirującą
i kształtującą cały system kościelnego prawa
małżeńskiego. W tym miejscu – niejako rekapitulując – kardynał
Z. Grocholewski naprowadza uwagę sędziów na znany *passus* przemowie-
nia Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 29 I 2004 roku: „W rzeczywistości
chodzi o zasadę, która znacznie przekracza domniemanie ważności, zwa-
żywszy, że inspiruje ona wszystkie przepisy kanoniczne dotyczące
małżeństwa, zarówno przedmiotowe, jak procesowe. Troska o małżeństwo
winna bowiem inspirować całą działalność Kościoła, duszpasterzy i wier-
nych, społeczeństwa świeckiego – jednym słowem wszystkich ludzi do-
brej woli. Fundamentem takiej postawy nie jest bowiem decyzja mniej lub
bardziej arbitralna, ale uznanie wartości tego obiektywnego dobra, ja-
kim jest każdy związek małżeński i każda rodzina. Właśnie wówczas, gdy
uznanie dobra tak fundamentalnego jest zagrożone na płaszczyźnie indy-
widualnej i społecznej, ujawnia się w całej pełni jego znaczenie dla
osób i wspólnot [podkr. – A.P.]”³⁵⁶.

³⁵³ „Małżeństwo mogą zawrzeć wszyscy, którym prawo tego nie zabrania” – KPK 1983, kan. 1058; zob. J.I. Bañares: *Comentario al c. 1058*. In: *Comentario exegético...*, vol. 3/2, s. 1067–1075; Idem: *El „ius connubii”, ¿derecho fundamental del fiel?*. „Fidelium Iura” 1993, s. 233–261.

³⁵⁴ *En segundo lugar hay que considerar el matrimonio como derecho fundamental de los fieles. Ello implica el derecho a contraer un matrimonio válido, el derecho a recibir la asistencia espiritual y pastoral necesaria para realizar su misión matrimonial y familiar, el derecho a la protección de la realidad matrimonial y familiar, el derecho a recibir – en su caso – la sentencia justa acerca de la eventual nulidad del matrimonio contraído* – Z. Grocholewski: *La función del juez...*, s. 25.

³⁵⁵ Optykę tę – o czym można się będzie przekonać w dalszej części opracowania – nader skutecznie propagują dwaj wybitni kanoniści – J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*. In: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. [Il codice del Vaticano. Vol. 6]. Bologna 1991², s. 71–79; J.I. Bañares: *El „favor matrimonii”...*, s. 243–257.

³⁵⁶ Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 34–35, n. 3; Z. Grocholewski: *La función del juez...*, s. 25. Gwoli jasności odnotujmy, że

Nakreślony obraz, istotnego dla całej kanonicznej doktryny małżeńskiej, pryncypium stanowi – wedle prawideł „hermeneutyki odnowy zachowującej ciągłość” – potwierdzenie niezmiennej, acz bogatej tradycji kanonistycznej: od uznawania małżeństwa za *res favorabilis* aż po współczesne promowanie „kultury nierozzerwalności” (z jakże uzasadnionym podkreśleniem roli nauczycielskiego autorytetu papieża Jana Pawła II)³⁵⁷. A jeśli tak, to tym bardziej naturalne (wręcz modelowe) zdawałoby się dalsze funkcjonowanie w nomenklaturze tradycyjnego rozróżnienia: *favor iuris* „*antecedens*” – *favor iuris* „*consequens*”. Chodzi o denominację specjalnej ochrony prawnej, której w systemie *ius matrimoniale* podlegają: w pierwszym przypadku – osobista (prywatna) wolność zawierania małżeństwa, w drugim – nierozzerwalność (*indissolubilitas*) węzła małżeńskiego i trwałość (*stabilitas*) instytucji małżeństwa³⁵⁸. Pomimo „żelaznej” logiki niniejszej klasyfikacji, może się atoli zrodzić wątpliwość co do rzeczywistej wzajemnej korelacji desygnatów obu pojęć, zwłaszcza gdy wziąć pod uwagę historyczno-ideowe konotacje takich, a nie innych rozwiązań konceptualnych, przyjętych w matrymonialistyce. Otóż jedynie pierwsze pojęcie, odsyłając *de facto* do obszaru znaczeniowego zasady *ius connubii*, ewokuje w sposób czytelny promocję tych osobowych wartości etycznych i duchowych, które soborowy i posoborowy nurt myśli personalistycznej wiąże z małżeńską i rodzinną *communio*

w pierwszej części przemówienia papież wrócił do swojej diagnozy sprzed dwu lat – Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 34, n. 2.

³⁵⁷ Uzasadnienie ochrony prawnej małżeństwa znajdujemy m.in. w *Dekretalach* papieża Grzegorza IX – X, 4, 5, 7. Głęboko zakorzenione w tradycji kanonistycznej jest także T. Sáncheza klasyczne ujęcie *favor matrimonii*: [...] *ita est matrimonii favor: irritum dissolvere ac validum tueri* – T. Sánchez: *De sancto matrimonii sacramento*. Venetiis 1614, lib. VII, disp. 100, n. 14; zob. O. Giacchi: *La certezza morale nella pronuncia del giudice ecclesiastico*. In: „*Ius Populi Dei*”. *Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*. Ed. U. Navarrete. Vol. 2. Roma 1972, s. 619–620. Współcześnie do rangi symbolu urasta wypowiedź Jana Pawła II: „Każdy sprawiedliwy wyrok o ważności lub nieważności małżeństwa jest przyczynkiem do kultury nierozzerwalności, tak w Kościele, jak i w świecie” – Jan Paweł II: *Nierozzerwalność małżeństwa*..., s. 34, n. 7.

³⁵⁸ Zob. C.A. Reckers: *De favore quo matrimonium gaudet*..., s. 48–50, 182; S. Arditto: *Il matrimonio*. In: *Il diritto nel mistero della Chiesa*. Vol. 3. [Quaderni di Apollinaris. Vol. 3]. Roma 1980, s. 290; W. Góralski: *Domniemanie prawne w dziedzynie materialnego prawa małżeńskiego w KPK z 1983 roku*. „*Ius Matrimoniale*” 2005, s. 121. Tę logikę odzwierciedla sama konstrukcja kan. 1060, który treściowo jest niemal identyczny z dawnym can. 1014 w CIC 1917 (brak jedynie klauzuli wskazującej na przewagę *privilegium fidei* nad domniemaniami o ważności małżeństwa: *salvo praescripto can. 1127*; dodajmy, że treść can. 1127 pokrywa się z treścią kan. 1150 w KPK 1983: *In re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris*) – zob. U. Navarrete: *Favore del diritto (favor iuris)*. In: *Nuovo dizionario di diritto canonico*. Ed. C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda. Milano 1993, s. 494–499; F.J. Aznar Gil: *Derecho matrimonial canónico*. Vol. 1: *Canones 1055–1094*. Salamanca 2001, s. 141–142.

*personarum*³⁵⁹. Dlatego też G. Dalla Torre – przywołując imperatyw mocy wiążącej podstawowych praw człowieka i chrześcijanina³⁶⁰ – słusznie zauważa, że „w tej perspektywie pierwsza część kan. 1060 [*matrimonium gaudet favore iuris* – A.P.] może być rozumiana jako ogólna reguła (*formula riassuntiva*) całej dyscypliny materialnego prawa małżeńskiego, która stymuluje i ukierunkowuje wykonywanie *ius connubii*”³⁶¹.

Ale już nad drugim pojęciem, oddającym bliższe (specyficzne) znaczenie zasady *favor matrimonii* – dodajmy: pojęciem, do którego odwołuje się figura prawna domniemania ważności związku po wyrażeniu zgody małżeńskiej (chodzi o formułę drugiej części kan. 1060, odczytywaną w powiązaniu z dyspozycją kan. 1101 § 1³⁶²) – wyraźnie ciąży jego genetyczne zakotwiczenie w dawnym reistyczno-instytucjonalistycznym oglądzie rzeczywistości małżeństwa (kontraktualizm)³⁶³. Ujawniły to po Soborze Watykańskim II zarówno opinie znanych kanonistów³⁶⁴, mniej lub bardziej krytyczne wobec rzekomo apersonalnego czy antypersonalnego profilu owej zasady, jak i same prace Komisji Odnowy KPK nad kodyfikacją prawa małżeńskiego³⁶⁵. Otóż relacje z owych prac zamieszczane w „Communicaciones” wskazują (pośrednio) na aktywność w łonie Zespołu Studyjnego „De matrimonio” zwolenników gruntownej rewizji can. 1014, i to w myśl „personalistycznej” reguły, że domniemania winny faworyzować osoby, a nie instytucje³⁶⁶. Co ciekawe, wspomniane relacje nie

³⁵⁹ Por. U. Navarrete: *Favore del diritto...*, s. 494.

³⁶⁰ „Wszyscy wierni mają prawo być wolni od jakiegokolwiek przymusu w wyborze stanu życia” – KPK 1983, kan. 219.

³⁶¹ G. Dalla Torre: *Il „favor iuris”...*, s. 223.

³⁶² „Domniemywa się, że wewnętrzna zgoda odpowiada słowom lub znakom użytym przy zawieraniu małżeństwa” – KPK 1983, kan. 1101 § 1; zob. G. Dalla Torre: *Il „favor iuris”...*, s. 224–226; Idem: *Il valore della presunzione del can. 1101...*, s. 64–66.

³⁶³ A. Pastwa: *Istotne elementy małżeństwa...*, s. 16–44.

³⁶⁴ Zob. przykładowo – B. Primetshofer: *Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht*. „Diakonia” 1980, s. 263–264; H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit – Bemerkungen zur Individual- und Sozialdimension des kanonischen Eherechts*. ÖAKR 1982, s. 393.

³⁶⁵ Zob. J. Kowal: *Conflitto tra „favor matrimonii”...*, s. 258–265.

³⁶⁶ *Quod attinet ad canonem 1014, de favore quo gaudet matrimonium et de consequenti praesumptione validitatis matrimonii in casu dubii, donec contrarium probetur, salvo praescripto can. 1127, etsi opinio, recenter proposita, hanc scilicet praesumptionem esse abolendam cum praesumptiones non institutis, sed personis favere debeant, in coetu fuit considerata, canonem integrum servandum esse visum fuit, non tantum ad praecavendas frequentes incertitudines de statu matrimoniali, sed maxime quia canon non quidem est iuris divini, tamen nititur iure divino circa matrimonii proprietates essentielles* – ComCan 1971, s. 70; zob. też ComCan 1971, s. 223–224. Z badań prowadzonych przez J. Kowala dowiadujemy się, że patronami krytyki i zgłaszanych postulatów zmiany zasady *favor matrimonii* w kierunku *favor personae seu libertatis* byli: ponens wymienionego zespołu P. Huizing oraz konsultor-członek zespołu S.J. Kelleher – J. Kowal: *Conflitto tra „favor matrimonii”...*, s. 263.

przynoszą żadnej informacji o konstruktywnej polemice z niniejszym stanowiskiem – np. wykazaniu błędu z gruntu fałszywego przeciwstawiania w małżeństwie tego, co personalne, temu, co instytucjonalne³⁶⁷ – toteż trudno oprzeć się wrażeniu, że w celu skutecznej „neutralizacji” postulatów mniejszości musiano się uciec aż do „ostatecznego” argumentu. Jest nim deklaracja, że choć wspomniany kanon nie pochodzi z prawa Bożego, to jednak w prawie tym jest zakorzeniony – przez relację do istotnych przymiotów małżeństwa³⁶⁸.

Nie trzeba tłumaczyć, jak łatwo brak oparcia prawno-pastoralnych działań i decyzji sędziów w procesach *de nullitate matrimonii* na fundamencie „prawdziwej antropologii prawnej małżeństwa”³⁶⁹ może doprowadzić do niedopuszczalnych nadużyć. Owszem, owo niebezpieczeństwo – przed którym przestrzegają papieże początku III tysiąclecia: Jan Paweł II i Benedykt XVI – jest poważniejsze i bardziej realne wtedy, gdy – dodatkowo – mamy do czynienia z innym przejawem pozytywistycznego formalizmu, a mianowicie niedostrzeganiem, czy wręcz kwestionowaniem potrzeby spójności systemowej w aplikacji norm *ius matrimoniale*³⁷⁰. I tu, niestety, nasuwa się retoryczne pytanie: Co w takich okolicznościach miałoby jeszcze stać na przeszkodzie, by sędziowie – już nie teoretycznie, ale praktycznie: w orzecznictwie – znajdowali usprawiedliwienie dla tzw. łatwych rozwiązań, w których miejsce *favor matrimonii* zajmą fałszywie rozumiane *favor personae*, *favor veritatis subiecti* lub *favor libertatis*³⁷¹?

Papieskie przestrogi kierowane na progu XXI wieku do pełniących kościelną posługę wymiaru sprawiedliwości w sprawach małżeńskich stanowią wystarczający dowód na to, jak cenne i przydatne w praktyce sądowej są, głoszone od niemal czterdziestu lat, „programowe” tezy wybitnego audytora rotalnego J.M. Serrano Ruiza. Nie jest dziełem przypadku, że ten znakomity promotor personalizmu w posoborowej matrymonialistyce³⁷² konsekwentnie optuje, by zasadę *favor matrimonii* – w obu (!) jej tradycyjnych obszarach znaczeniowych (*favor iuris „antecedens”* i *favor iuris „consequens”*) – sytuować w ramach zintegrowanego personalistycznie systemu prawa małżeńskiego. Wszak ewidentna w planie osobowym bliskość perspektyw *fieri* i *facto esse* małżeństwa – formalne odzwierciedlenie je d n o ś c i wydarzenia daru osób w przymierzu (kon-

³⁶⁷ Zob. A. P a s t w a: *Istotne elementy małżeństwa...*, s. 204–209.

³⁶⁸ ComCan 1971, s. 70.

³⁶⁹ B e n e d y k t XVI: „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”..., s. 32.

³⁷⁰ Zob. J a n P a w e ł II: „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”..., s. 24, n. 6.

³⁷¹ I d e m: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 34, n. 2.

³⁷² Zob. A. P a s t w a: *Istotne elementy małżeństwa...*, s. 209–275.

sens) oraz dalszej dynamiki oddawania się i przyjmowania małżonków (stan małżeński)³⁷³ – niesie z sobą istotną wskazówkę takiego samego całościowo-personalnego (tj. zakorzonego w prawdzie o osobie i jej wymiarze komunijnym) odczytywania podstawowych pryncypiów i norm *ius matrimoniale*³⁷⁴. Okazuje się, że dopiero niniejsza perspektywa umożliwia adekwatny i kompletny obraz *favor matrimonii* jako fundamentalnej zasady systemowej, odwołującej się do pełnego wizerunku małżeństwa: sakramentalnego przymierza miłości (*consensus essentialiter amorosus*) – sakramentalnej wspólnoty całego życia (*Ecclesia domestica*)³⁷⁵.

Logika scalania płaszczyzn *matrimonium in fieri* i *matrimonium in facto esse* (wedle analogii: „dwóch stron tego samego medalu”) – niewątpliwie wielkie osiągnięcie myśli personalistycznej – nie bez powodu jawi się jako warunek *sine qua non* odejścia od dawnego legalistycznego i *quasi*-apriorycznego ujmowania małżeństwa. Związane bowiem z tą logiką programowe uwypuklenie godności osoby (z wpisanym w jej ontyczną strukturę wymiarem komunijnym) pozwala u samych podstaw *ius matrimoniale* bezbłędnie identyfikować specjalną ochronę prawną już nie abstrakcyjnej instytucji, lecz wolności osób zawierających małżeństwo. Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy przyjmie się proste konsekwencje faktu, że ów *par excellence* osobowy – czyli rozumny i wolny – akt przymierza miłości określa zarówno projekt małżeńskiej wspólnoty losu, jak i realizowaną wedle tego projektu dynamikę transformacji mężczyzny i kobiety o charakterze personalnym i interpersonalnym („mąż żony” – „żona męża”). W świetle nauki Soboru Watykańskiego II³⁷⁶ akt zgody małżeńskiej nie może być już postrzegany inaczej niż jako akt wzrostu osobowego (*atto „di crescita”*) ukierunkowany na dobro małżonków, potomstwa, wspólnoty kościelnej³⁷⁷ i ogólnoludzkiej.

³⁷³ J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 78.

³⁷⁴ Niniejsza, „zespolona” wizja małżeństwa m.in. weryfikuje trafność koncepcji R. Bellarmina co do trwania sakramentalności w stanie małżeńskim (*matrimonium in facto esse*), ale i obliuguje do odpowiednich działań prawno-duszpasterskich (przygotowanie do przyjęcia sakramentu małżeństwa). Określone wnioski pastoralne wypływają też z faktu, że skoro w zawierającym małżeństwie istotny przymiot nierozzerwalności ma korzenie radykalnie osobowe, to jego egzystencjalne i dynamiczne „wcielenie” określa małżeńską i rodzinną wspólnotę osób (*si incarna nelle persone*): [...] *come la chiesa ha vegliato con tanta diligenza per assicurare la sua presenza nella celebrazione del sacramento „in fieri”, così deve sforzarsi per completare la sua azione salvifica e santificante in questo prolungamento del mistero, che, come ci assicurava il Bellarmino, è il matrimonio che perdura. È un impegno molto grave della chiesa quello di unire l'insegnamento dottrinale sulla perpetuità del matrimonio con il suo ministero pastorale che fornisce i mezzi per assicurarla esistenzialmente* – ibidem, s. 78–79.

³⁷⁵ Zob. KPK 1983, kan. 1055 i 1057.

³⁷⁶ Zob. KDK, n. 48.

³⁷⁷ W tej całościowej optyce małżeństwa – w sposób konieczny uwzględniającej jego wymiar transcendentny – trudno nie podzielać opinii J.M. Serrano Ruiza: [...] *non si può*

Elementarne dla posługi sędziego kościelnego wnioski nasuwają się same. *Favor matrimonii* w roli zasady inspirującej wszystkie przepisy prawa małżeńskiego³⁷⁸ należy postrzegać (prezentować) konsekwentnie i niezmiennie – nie tylko na poziomie *favor iuris* „*antecedens*”, lecz także *favor iuris* „*consequens*” (!) – w perspektywie *ius connubii*. Tylko wówczas – jak celnie pointuje J.M. Serrano Ruiz – promocja godności i praw osoby w kościelnym porządku prawnym znajdzie – *in concreto* w rozpatrywanej sprawie małżeńskiej – klarowny wyraz w sprawiedliwym wyroku sądowym, proklamującym prawdę o chrześcijańskim przymierzu małżeńskim; prawdę, której tak bardzo dziś potrzebuje pluralistyczne społeczeństwo i świat rozchwyanych wartości³⁷⁹. Z kolei na podstawie tych samych personalistycznych przesłanek J.I. Bañares³⁸⁰ podkreśla, że głębokim uzasadnieniem bliskości semantycznej pojęć *favor iuris* „*antecedens*” i *favor iuris* „*consequens*” pozostaje ogląd *favor matrimonii* z perspektywy fundamentalnego prawa osoby (i chrześcijanina) do małżeństwa, czyli – zbliżając kwestię do poziomu praktyki sądowej – interpretacyjne zakotwiczenie owego *favor iuris* w tym samym i jedynym *ius connubii* – przed wykonaniem i po jego wykonaniu³⁸¹. Wówczas oznaką promocji *favor libertatis* – jako podstawowego postulatu *ius nubendi* – będzie respekt, poszanowanie i skuteczna ochrona (sądowa) osobowej relacji prawnej, zaprojektowanej, a następnie urzeczywistnianej w rzeczzonej wolności. Zrozumienie tej prawdy musi oznaczać – ni mniej, ni więcej – eliminację pokusy sztucznego przeciwstawiania³⁸² w sądeniu spraw małżeńskich *favor matrimonii* i *favor libertatis*. Jak słusznie wywodzi J.I. Bañares, stosować w niniejszej adekwatnej optyce zasadę *favor matrimonii* – to po prostu stać na straży początkowej aktualizacji, a następnie rozwojowej dynamiki *ius connubii*³⁸³ w ukonstytuowaniu i egzystencjalnym wzroście konkretnej małżeńskiej wspólnoty osób.

dimenticare che il matrimonio canonico è fondamentalmente il risultato di una scelta religiosa all'interno di una comunità nella quale si è cresciuti e maturati nella fede; perciò essa non può essere indifferente al modo con cui questa fede dev'essere vissuta nella comunione di intimità che il matrimonio richiede – J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 74.

³⁷⁸ Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 34–35, n. 3.

³⁷⁹ Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 72, 76.

³⁸⁰ Zob. J.I. Bañares: *Comentario al c. 1058...*, s. 1069–1070; Idem: *Comentario al c. 1060...*, s. 1088.

³⁸¹ Idem: *El „favor matrimonii”...*, s. 254.

³⁸² Por. G. Dalla Torre: *Il „favor iuris”...*, s. 223; J. Kowal: *Conflitto tra „favor matrimonii”...*, s. 269–270.

³⁸³ J.I. Bañares: *El „favor matrimonii”...*, s. 254–255.

3.5.3. *Certitudo moralis* – obiektywne kryterium sądowej deklaracji prawdy o małżeństwie

W wiernym odczytaniu i aplikacji kan. 1608 § 4 – stosownie do założeń „hermeneutyki odnowy zachowującej ciągłość” – całą swą moc i znaczenie zachowują tradycyjne reguły systemu prawnego. Nietrudno się przeto domyślić, dlaczego prawodawca kościelny wielką wagę w obszarze *ius matrimoniale* przywiązuje do takich parametrów jak *niezmienność* (*stabilità*) instytucji małżeństwa czy *pewność* (*sicurezza*) prawa – co do stanu osób po wyrażeniu aktu konsensu oraz kreowanych tym aktem stosunków prawnych³⁸⁴. Wyrazem niniejszej urzędowej i zarazem pasterskiej troski jest nawiązanie przez Jana Pawła II w alocucji rotalnej z 2004 roku (poświęconej fundamentalnej zasadzie *favor matrimonii*) do ogólnych reguł porządku kanonicznego. Papież nie omieszkiał przypomnieć, że aplikowanie przez trybunały kościelne w sprawach *de nullitate matrimonii* normy kan. 1608 § 4 – w kontekście dyspozycji kan. 1060 – wiąże się bezpośrednio z zastosowaniem do konkretnego małżeństwa „domniemania, stanowiącego podstawowe pryncypium każdego systemu prawnego”. Chodzi o domniemanie ważności „godziwych aktów ludzkich, które wpływają na stosunki prawne”, z dopuszczeniem „możliwości udowodnienia, że są nieważne”³⁸⁵.

Przywołana w papieskim wykładzie o *favor matrimonii* reguła kan. 124 § 2 (KPK 1983): „domniemywa się ważność aktu prawnego właściwie dokonanego w jego elementach zewnętrznych”, znajduje bezpośrednie odniesienie do celebracji małżeństwa *externa rite peracta*³⁸⁶ jako miarodajnego (i wręcz nieocenionego w swej rzeczywistości i konkretności) wyznacznika w systemie *ius matrimoniale*³⁸⁷. Domniemanie zaś ważności małżeństwa

³⁸⁴ Por. U. Navarrete: *Favore del diritto...*, s. 496–497; J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 76.

³⁸⁵ Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 35, n. 4.

³⁸⁶ Papież, pozostając w sferze zagadnień *strictie* prawnych, wyjaśnia: „[...] to, co zewnętrzne, jawi się jako dokonane poprawnie, w takiej mierze, w jakiej mieści się w sferze aktów godziwych, zasługuje na wstępne domniemanie ważności i w konsekwencji na ochronę prawną, ponieważ taki zewnętrzny punkt odniesienia jest w praktyce jedynym, jakim dysponuje system prawny, aby określić sytuacje, które powinien ochraniać” – ibidem.

³⁸⁷ Zob. J.I. Bañares: *El „favor matrimonii”...*, s. 249–250. Sens wypowiedzi papieskiej daje się sprowadzić do trafnej syntezy: „Podstawą, na której opiera się domniemanie o ważności małżeństwa, jest fakt jego zewnętrznej celebracji, a więc zawierania go w formie kanonicznej – czy to zwyczajnej (kan. 1108 § 1 KPK), czy też nadzwyczajnej (kan. 1116 § 1 KPK). Zewnętrzna celebacja małżeństwa w formie zwyczajnej oznacza, że nupturienti wyrazili konsens małżeński w obecności domniemanego (uchodzącego w opinii stron i uczestników celebacji za kompetentnego) tzw. świadka urzędowego oraz dwóch

o b o w i ą z u j e dopóty, dopóki na forum sądowym (!) „nie udowodni się czegoś przeciwnego”³⁸⁸, czyli – wedle zapisu kan. 1085: „dopóki nie stwierdzi się, zgodnie z prawem i w sposób p e w n y, [jego – A.P.] nieważności [podkr. – A.P.]”. Tak oto fundamentalne ukierunkowanie ku prawdzie – podstawowe w kanonicznym porządku prawnym i nade wszystko określające finalizm wymiaru sprawiedliwości w Kościele – znajduje odzwierciedlenie w doniosłym i niezastąpionym w prawie procesowym pojęciu p e w n o ś c i m o r a l n e j. Dość powiedzieć, że o ile Jan Paweł II poprzestał we wspomnianym przemówieniu do Roty Rzymskiej z 2004 roku na samym tylko podkreśleniu wagi *certitudo moralis*³⁸⁹, o tyle 24 lata wcześniej poświęcił eksplikacji tego pojęcia niemal całe doroczne wystąpienie przed tym szacownym audytorium³⁹⁰.

Nawet znając dziś odpowiedź na pytanie, w jaki sposób kodeksowa norma kan. 1608 § 4 znalazła uszczegółowienie w art. 247 *Instrukcji „Dignitas connubii”*³⁹¹, niełatwo zrozumieć mechanizm operatywnego „spotkania się” na jednej płaszczyźnie *favor veritatis* dwóch fundamentalnych zasad: *favor matrimonii* i *certitudo moralis*, bez zgłębienia treści alokucji z 4 II 1980 roku oraz znaczenia zawartej w niej autorytatywnej rekomendacji: „[...] Pius XII wyjaśnił w sposób autentyczny kanoniczne pojęcie pewności moralnej”³⁹². To w wymienionej alokucji Jan Paweł II, prócz zdefiniowania rangi magisterium swego poprzednika³⁹³, wyłożył niejako w formie aksjomatycznej reguły, że „pewność moralna” stanowi: po pierwsze, instytucję prawną służącą obronie prawdy obiektywnej i gwa-

tw. świadków zwykłych. Zewnętrzna zaś celebracja małżeństwa w formie nadzwyczajnej ma miejsce wówczas, gdy nupturienci, w okolicznościach określonych w kan. 1116 § 2, nn. 1–2 KPK, wyrazili konsens małżeński w obecności dwóch tzw. świadków zwykłych” – W. G ó r a l s k i: *Domniemania prawne...*, s. 122–123.

³⁸⁸ Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 35, n. 4.

³⁸⁹ Ibidem, s. 36, n. 6.

³⁹⁰ Idem: *Allocutio ad Praelatos Auditores...* [4 II 1980], s. 6–12.

³⁹¹ Zob. F. Daneels: *Una introducción...*, s. 50.

³⁹² Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Praelatos Auditores...* [4 II 1980], s. 9, n. 6.

³⁹³ Pius XII: *Allocutio ad Praelatos...* [1 X 1942], s. 338–343. W ocenie J. Llobella, wydane oświadczenie papieskie nie pozostawia wątpliwości: *A nuestro juicio, el concepto de certeza moral definido por Pío XII en 1942 y por Juan Pablo II en 1980 constituye una verdadera norma legal* [podkr. – A.P.] – J. Llobell: *La modificación „ex officio” de la fórmula de la duda, la certeza moral y la conformidad de las sentencias en la Instrucción „Dignitas connubii”*. *IusCan* 2006, s. 139–176. Z kolei kardynał Z. Grocholewski intencję wypowiedzi Jana Pawła II odczytuje następująco: „[...] chodzi tu przynajmniej o magisterium zwyczajne papieża. Co więcej – biorąc pod uwagę [...] specyficzną intencję Piusa XII i wspomniane stwierdzenie Jana Pawła II [...] – sądzę raczej, że ten ostatni papież orzekł, że chodzi o interpretację autentyczną pojęcia pewności moralnej, albo że przynajmniej on chce, by od chwili obecnej to pojęcie było tak interpretowane [podkr. – A.P.]” – Z. Grocholewski: *Pewność moralna...*, s. 19.

rantującą deklaratywną naturę wyroku w sprawach o nieważność małżeństwa³⁹⁴, po wtóre, instytucję, która zabezpiecza (promuje) – wedle paradygmatu wierności najwyższemu prawu *salus animarum* – podstawowe prawa i wolność osób (wiernych) oczekujących od Kościoła sprawiedliwego rozstrzygnięcia sprawy małżeńskiej³⁹⁵. Nic dziwnego, że papież, świadomy wagi, ale i złożoności niniejszej problematyki, już na początku alokucji proklamuje: „Sędzia kościelny [...] jest radykalnie związany prawdą, której szuka w dochodzeniu sądowym z pokorą i miłością (*caritas*). Prawda ta ma »uczynić wolnymi« (J 8, 32) osoby zwracające się do Kościoła – strapione bolesnymi doświadczeniami, a nade wszystko wątpliwością co do istnienia (lub nieistnienia) węzła małżeńskiego, tj. dynamicznej rzeczywistości angażującej w pełni osobowość męża i żony. [Dlatego – A.P.], z myślą o tym, by do minimum ograniczyć margines błędu w wypełnianiu posługi tak szlachetnej i delikatnej [...], Kościół wypracował procedurę, która ma na celu stwierdzenie prawdy obiektywnej. Z jednej strony zapewnia wspomnianym osobom najwyższe gwarancje obrony swoich racji, z drugiej zaś respektuje w pełni Boży nakaz: *Quod Deus coniunxit, homo non separet* (Mk 10, 3)»³⁹⁶.

Bez wątpienia, kontekst owej wstępnej wypowiedzi papieża czyni wyrazistym węzłowy *passus* wspomnianej alokucji – w całości nawiązujący do nauki Piusa XII wygłoszonej w przemówieniu do Roty Rzymskiej 1 X 1942 roku. Numer 6. alokucji – bo o nim tu mowa – otwiera konstatacja: „Jest rzeczą konieczną, aby mieć na uwadze, że celem dochodzenia do prawdy [w procesie małżeńskim – A.P.] nie jest jakiegokolwiek poznanie prawdy o stanie faktycznym, ale osiągnięcie pewności moralnej, czyli tego rodzaju poznania pewnego, które »opiera się na stałości praw i zwyczajów, kierujących życiem ludzkim [Pius XII]«³⁹⁷. Właśnie w tym miejscu Jan Paweł II, odwołując się *explicite* do motta całego swojego wystąpienia rotalnego (1980): *veritas est basis, fundamentum seu mater iustitiae*, cytuje dosłownie autentyczne magisterium Piusa XII: „Niniejsza pewność moralna mieści się jakby między dwoma skrajnościami, a mianowicie między pewnością absolutną i *quasi*-pewnością (prawie-pewnością), czyli prawdopodobieństwem [...]. Od strony pozytywnej *certitudo moralis* charakteryzuje się tym, że w y k l u c z a

³⁹⁴ Zob. J. Llobell: *La modificación...*, s. 148, 151. Warto przytoczyć zwięzłą opinię K. Lüdickego: *Die richterliche Entscheidung ist deklarativer Art, das Erkennen, nicht das Wollen begründet das Urteil. In diesem Sinne ist die Bildung der „moralis certitudo“ ein Erkenntnisvorgang, keine Willensentscheidung* – K. Lüdicke: „*Dignitas connubii*”..., s. 307, n. 3.

³⁹⁵ Zob. A. Stankiewicz: *I doveri del giudice...*, s. 304–309.

³⁹⁶ Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Praelatos Auditores...* [4 II 1980], s. 7, n. 2.

³⁹⁷ Ibidem, s. 9, n. 6.

jakąkolwiek uzasadnioną, czyli rozumną, wątpliwość, i w ten sposób różni się istotnie od wspomnianej *quasi*-pewności; od strony zaś negatywnej dopuszcza możliwość odmiennego stanu rzeczy (*la possibilità assoluta del contrario*) i tak odróżnia się od pewności absolutnej [podkr. – A.P.]”³⁹⁸. Kończąc ów znany fragment alokucji do Roty Rzymskiej z 1980 roku (oznaczony numerem 6.), Jan Paweł II raz jeszcze stanowczo wyraża konieczność i wystarczalność pewności moralnej do wydania orzeczenia *pro nullitate matrimonii*: „W konsekwencji żadnemu sędziemu nie wolno wydać w yroku stwierdzającego nieważność małżeństwa, jeśli nie osiągnął wcześniej pewności moralnej co do istnienia owej nieważności. Nie wystarcza samo prawdopodobieństwo dla rozstrzygnięcia sprawy. Do wszelkich odstępstw od tej zasady należałoby odnieść to, co mądrze powiedziano o innych przepisach dotyczących małżeństwa: każde ich rozluźnienie jest potencjalnie załączkiem dynamicznej tendencji, *cui, si mos geratur, divortio, alio nomine tecto, in Ecclesia tolerando via sternitur* (która, jeśli przełoży się na codzienną praktykę, otworzy drogę do tolerowania w Kościele rozwodu, ukrytego pod inną nazwą) [podkr. – A.P.]”³⁹⁹.

Już z tego, co dotąd powiedziano, jasno wynika, że nieporozumieniem byłoby postrzeganie wystąpienia rotalnego Jana Pawła II z 4 II 1980 roku jako li tylko potwierdzenia i urzędowej predykcji znakomitej, emanującej maestrią i kunsztem prawniczym⁴⁰⁰ nauki Piusa XII *de certitudine morali*, zawartej w przemówieniu z 1 X 1942 roku. Nietrafność podobnych zapatrywań (także przemilczeń, bo jak oceniać pominięcie alokucji Jana Pawła II z 1980 roku w niektórych komentarzach do kan. 1608?) obnaża choćby ostatni z cytowanych fragmentów nauki Jana Pawła II. W rzeczy samej, trudno, by uwadze wnikliwych odbiorców magisterium papieskiego uszedł fakt, że 6. numer przywołanej alokucji (1980) pozostaje relewantny z co najmniej dwóch powodów. Pierwszy powód – jeśli rozważyć aspekt negatywny – to kategoriyczna dezaprobata określenia pewności moralnej⁴⁰¹, które pojawiło się w 1970 roku w *Procedural norms* tymczasowego

³⁹⁸ Ibidem, s. 9–10, n. 6.

³⁹⁹ Ibidem, s. 10, n. 6.

⁴⁰⁰ Znamienne są słowa O. Giacchiego, który określa wykład Piusa XII jako „naukę godną podziwu pod względem jasności, wartościową ze względu na zasób wiedzy prawniczej, jeśli nawet abstrahować od kwestii samego autorytetu autora – najwyższej instancji duchowej” – O. Giacchi: *La certezza morale...*, s. 611. Zob. też podobne opinie znanych kanonistów – Z. Grocholewski: *Pewność moralna...*, s. 19; P. A. Bonnet: *De iudicis sententia ac certitudine morali*. PRMCL 1986, s. 90–92; P. Erdö: *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali*. PRMCL 1998, s. 86–87.

⁴⁰¹ Zob. J. Llobell: *La modificación...*, s. 153–154.

prawa partykularnego *in causis nullitatis matrimonii* nadanego za pośrednictwem Rady ds. Publicznych Kościoła konferencjom episkopatu USA i Australii⁴⁰² (a w latach 1970–1971 również konferencjom innych krajów⁴⁰³). Niestety, w kluczowej normie 21. rzeczzonego zbioru⁴⁰⁴ – mówiąc ogólnie – zabrakło konsekwencji w adaptacji doktryny Piusa XII z 1942 roku. Zamiast tego wykreowano zapis normatywny, którego newralgiczna formuła „przeważającego ciężaru dowodów” przesądziła o mglistym i nader nieprecyzyjnym komunikacie merytorycznym. Skutek? Niniejsze sformułowanie dało asumpt do błędnego utrzymywania (w teorii i w praktyce)⁴⁰⁵, że do osiągnięcia pewności moralnej i ferowania wyroku wystarcza *de facto* samo prawdopodobieństwo⁴⁰⁶.

Druga przesłanka doniosłości specjalnego magisterium Jana Pawła II z 1980 roku – w aspekcie pozytywnym – to ewidentna transpozycja tekstowa fraz użytych w cytowanym fragmencie przemówienia rotalnego⁴⁰⁷ do nowo zredagowanego (tj. niemającego odpowiednika we wzorcowych zapisach kan. 1608) art. 247 § 2 *Instrukcji „Dignitas connubii”* (2005): *Ad certitudinem autem moralem iure necessariam, non sufficit paevalens pro-*

⁴⁰² Consilium pro Publicis Ecclesiae Negotiis: *Normae concessae Conferentiae Episcopali Statuum Foederatorum Americae Septentrionalis* [28 IV 1970]. In: I. Gordon, Z. Grocholewski: *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*. Vol. 1. Romae 1977, s. 242–252, n. 1379–1428; Consilium pro Publicis Ecclesiae Negotiis: *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii approbatur pro Conferentiae Episcopalis Australiae territorio* [31 VIII 1970]. In: X. Ochoa: *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*. Vol. 4. Romae 1972, kol. 3895; zob. Ch. Lefebvre: *De procedura in causis matrimonialibus concessa Conferentiae episcopali U.S.A.* PRMCL 1970, s. 586–587; F. Harman: *Certitudo moralis praesupposita in normis processualibus Tribunalis Statuum Foederatorum Americae necnon Australiae concessis*. PRMCL 1972, s. 379–393; T. Pieronek: *Normy postępowania w sprawach małżeńskich wydane przez Stolicę Apostolską dla diecezji Stanów Zjednoczonych*. PK 1973, nr 1–2, s. 195–196. Wiele wyjaśnia fakt, że łaciński cytat (odnoszący się do „innych przepisów dotyczących małżeństwa”) w omawianym 6. numerze alokucji pochodzi – co sygnalizuje przypis – z dokumentu adresowanego do przewodniczącego Konferencji Episkopatu USA – Consilium pro Publicis Ecclesiae Negotiis: *Epistola ad Praesidem Conf. Episcopalis U.S.A. circa cessationem normarum* [20 VI 1973]. In: I. Gordon, Z. Grocholewski: *Documenta recentiora...*, vol. 1, s. 252–254, n. 1431–1437.

⁴⁰³ Zob. M.A. Ortiz: *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*. IusEcc 2006, s. 410–411.

⁴⁰⁴ *Iudex edicet sententiam secundum certitudinem moralem haustam ex praevalenti momento probationum quibus competit valor agnitus in iurisprudencia et in iure*; przekł. pol.: „Sędzia wyda swą decyzję zgodnie z pewnością moralną powstałą na skutek przeważającego ciężaru dowodów mających znaczenie uznane w prawie i jursprudencji” – Z. Grocholewski: *Pewność moralna...*, s. 17.

⁴⁰⁵ Zob. M.A. Ortiz: *Le dichiarazioni delle parti...*, s. 411–413.

⁴⁰⁶ Por. Z. Grocholewski: *Pewność moralna...*, s. 17.

⁴⁰⁷ Por. J. Llobell: *La modificación...*, s. 154.

bationum iudiciorumque momentum, sed requiritur ut quolibet quidem prudens dubium positivum errandi, in iure et in facto, excludatur, etsi mera contrarii possibilitas non tollatur. Ów ważny przepis proceduralny wraz z regulacją § 5 tego samego artykułu: *Iudex qui hanc certitudinem post diligens causae examen adipisci non potuit, pronuntiet non constare de nullitate matrimonii, firmo art. 248 § 5 (cfr. cann. 1608 § 4; 1060)* – dają obecnie sędziemu kościelnemu, orzekającemu w sprawie małżeńskiej, klarowne instrumentarium do aplikacji obowiązującego prawa, wyrażonego w kanonach 1608 § 4 i 1060 kodeksu z 1983 roku⁴⁰⁸. Nie komu innemu zatem, lecz samemu ustawodawcy kodeksowemu zawdzięczamy precyzyjność norm procesowych w materii tak delikatnej i zarazem doniosłej, jaką jest orzeczenie trybunału kolegiального: *constare vel non constare de nullitate matrimonii*. Jeśli bowiem – jak podkreśla Z. Grocholewski – z jednej strony *certitudo moralis* można dziś śmiało postrzegać jako klucz do lektury (interpretacji) norm proceduralnych⁴⁰⁹ i podstawową zasadę określającą procesową aktywność sędziego⁴¹⁰, a z drugiej strony *favor matrimonii* objawia się jako pryncypium, które globalnie stygmatyzuje system prawa małżeńskiego⁴¹¹ – to nie ulega wątpliwości, że w Jana Pawła II „zintegrowanym” doktrynalnie ujęciu obie zasady mają identyczny punkt odniesienia: w swej istocie są w y r a z e m *favor veritatis*.

Dalsze tego konsekwencje ujawniają się w centralnym usytuowaniu dwóch wyznaczników określających samo jądro posługi sędziowskiej (*servizio alla verità*) – przygotowanie finalnej deklaracji prawdy o małżeństwie.

Po pierwsze, aktywność *iustus iudex* w procesie małżeńskim jest poddana rygorom prawa zarówno materialnego, jak i procesowego, co bynajmniej nie oznacza, że ma ona charakter czysto „techniczny”. Sędzia służy prawdzie i sprawiedliwości w ramach kościelnego porządku normatywnego i co za tym idzie, stoi wiernie na straży obo-

⁴⁰⁸ Zob. P. Bianchi: *La certezza morale e il libero convincimento del giudice*. In: *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione „Dignitas Connubii”*. Parte prima: *i principi*. Ed. P.A. Bonnet, C. Gullo. [Studi Giuridici. Vol. 75]. Città del Vaticano 2007, s. 387–401. Gwoli przejrzystości warto raz jeszcze przytoczyć treść kanonów KPK 1983, do których odnosi się cytowany § 5 DC: „Sędzia, który nie może osiągnąć takiej pewności, powinien orzec, że nie udowodniono uprawnienia powoda, a pozwanego uwolnionego odesłać, chyba że chodzi o sprawę cieszącą się przywilejem prawa, w którym to wypadku należy wydać wyrok na jej korzyść” (kan. 1608 § 4); „Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego” (kan. 1060).

⁴⁰⁹ Z. Grocholewski: *Pewność moralna...*, s. 42.

⁴¹⁰ I d e m: *La función del juez...*, s. 29.

⁴¹¹ Por. *ibidem*, s. 25.

wiązujących przepisów – „w ich poznaniu, wypełnieniu tudzież właściwej aplikacji”⁴¹². O ile zatem pewność moralna jest bezwzględnie wymagana do deklaracji nieważności małżeństwa⁴¹³ – co bezpośrednio implikuje *favor matrimonii* (a pomocniczo *favor normalis capacitatis et moris*⁴¹⁴) – o tyle istotny jest wymóg, by ów osąd sumienia sędziowskiego⁴¹⁵ był pozbawiony jakichkolwiek znamion subiektywizmu czy arbitralności. Każda sprawa małżeńska domaga się indywidualnego podejścia, a w konsekwencji – wolnego od rutyny i myślowych schematów – wypracowania takiej obiektywnej opinii (*certitudo moralis*)⁴¹⁶, która będzie miała oparcie wyłącznie w procesowych „faktach i dowodach”⁴¹⁷. Te ostatnie zaś – jak skrupulatnie wylicza J. Llobell – powinny być godziwe, umożliwiać uzasadnienie podjętej decyzji (w motywacji wyroku⁴¹⁸) i w końcu – co nie mniej ważne – „transferować” osiągniętą pewność moralną do trybunału apelacyjnego⁴¹⁹. A zatem z faktu, że sędzia, dochodząc do prawdy o małżeństwie, stosuje określone prawem procedury dowodzenia oraz kryteria oceny dowodów (czyli „przepisów ustawy o skuteczności niektórych dowodów” – kan. 1608 § 3⁴²⁰), nie wynika jakakolwiek racjonalna przesłanka, która usprawiedliwiałaby bierne („me-

⁴¹² Ibidem, s. 28. Tu warto za kardynałem Z. Grocholewskim przytoczyć dalszy charakterystyczny *passus* przemówienia Jana Pawła II (1980): *Gravi e molteplici sono, perciò, i doveri del Giudice verso la legge. Accenno soltanto al primo e più importante, che d'altronde porta con sé tutti gli altri: la fedeltà! Fedeltà alla legge, a quella divina naturale e positiva, a quella canonica sostanziale e procedurale* – Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Praelatos Auditores...* [4 II 1980], s. 10, n. 7.

⁴¹³ Zob. KPK 1983, kan. 1608 §§ 1 i 4; DC, art. 247 §§ 1 i 5.

⁴¹⁴ W formule *favor normalis capacitatis et moris* J. Llobell widzi: [...] *la capacidad de entender y de querer, y de comportarse según los parámetros de normalidad antropológica y social, principio que el legislador ha querido explicitar en diversos casos, frecuentemente para robustecer el „favor matrimonii”* (cfr. cc. 15 § 2, 97–99, 1058, 1061 § 2, 1086 § 3, 1096, 1101 § 1, 1107, 1138, 1152 § 2, 1321 § 3, 1526, 1585, 1594, n. 2, 1632 § 1, 1637 § 4) – J. Llobell: *La modificación...*, s. 150.

⁴¹⁵ Zob. KPK 1983, kan. 1608 § 3.

⁴¹⁶ Nauka Piusa XII nie pozostawia wątpliwości: [...] *questa certezza va intesa come certezza obbiettiva, cioè basata su motivi oggettivi; non come una certezza puramente soggettiva, che si fonda sul sentimento o sulla opinione meramente soggettiva di questo o di quello, forse anche su personale credulità, sconsideratezza, inesperienza. Una tale certezza morale oggettivamente fondata non si ha, se vi sono per la realtà del contrario motivi, che un sano, serio e competente giudizio dichiara come, almeno in qualche modo, degni di attenzione, e i quali per conseguenza fanno sì che il contrario debba qualificarsi come non soltanto assolutamente possibile, ma altresì, in qualche maniera, probabile* – Pius XII: *Allocutio ad Praelatos Auditores...* [1 X 1942], s. 340, n. 3.

⁴¹⁷ KPK 1983, kan. 1608 § 2; zob. R. Sobáňski: *Iudex...*, s. 189–190.

⁴¹⁸ KPK 1983, kan. 1611, n. 3.

⁴¹⁹ Por. J. Llobell: *La modificación...*, s. 151.

⁴²⁰ Zob. KPK 1983, kan. 1526 § 2, kan. 1536, kan. 1541–1542, kan. 1573, kan. 1585–1586, kan. 1642, kan. 1679 (DC, art. 180 § 2).

chaniczne”) poddanie się literze prawa⁴²¹. To dlatego Jan Paweł II, kiedy charakteryzuje kluczowe dla teleologii procesu kanonicznego pojęcia, konsekwentnie umieszcza obok zasady pewności moralnej *z a s a d ę w o l n e j o c e n y d o w o d ó w*⁴²². Dopiero niniejszy kontekst doktrynalny pozwala we właściwym świetle widzieć szczegółowe wymagania dotyczące osiągnięcia pewności moralnej, a mianowicie dialektykę sędziowskiego dyskursu: oceny na drodze sylogizmu prawniczego motywów prawnych i faktycznych⁴²³. Co więcej, osadzone w kanonistycznej tradycji magisterium Jana Pawła II autorytatywnie potwierdza, że przedmiotem obligatoryjnej pewności moralnej sędziego (i trybunału kolegialnego) jest nie tylko waloryzacja dowodów procesowych⁴²⁴. Tę samą bowiem rolę w dochodzeniu do obiektywnej prawdy *de matrimonio* – co precyzyjnie odzwierciedla zapis art. 247 § 2 *Instrukcji „Dignitas connubii”* – odgrywa pewność dotycząca stanu prawnego *in casu*, czyli *certitudo moralis quoad ius*⁴²⁵.

⁴²¹ Taki formalizm prawny podważałby wiarygodność i wręcz kwestionowałby tożsamość sędziego kościelnego, którego szczytnym powołaniem jest: być jednocześnie *iustus iudex et pastor bonus*.

⁴²² Zob. Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 36, n. 6; zob. H. Flatten: *Qua libertate iudex ecclesiasticus probationes apprehendere possit et debeat*. Apol 1960, s. 185–210; E. Colagiovanni: *Il giudice e la valutazione delle prove*. In: *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*. [Studi Giuridici. Vol. 38]. Città del Vaticano 1995, s. 9–13.

⁴²³ Ścisły związek między osiągnięciem pewności moralnej i zastosowaniem wymienionej operacji logicznej ukazuje P. Erdö: *Tale certezza morale è uno stato d'animo (cf. c. 1608 §§ 1–2) ossia di coscienza (cf. c. 1608 § 3), il quale è connesso con il carattere di sillogismo che può essere tuttora considerato come struttura del giudizio. In questo cosiddetto sillogismo il „maior” sarebbe il fatto controverso, mentre il „minor” dovrebbe essere il diritto da applicare al caso. Il requisito della certezza morale si riferisce alla conclusione del giudice che pronuncia la sentenza, in particolare tenendo presente la „quaestio facti”, cioè il „maior”, essendo questo che può risultare certo dagli atti e da quanto provato (cf. c. 1608 § 2). Rispetto alla „quaestio iuris” possono presentarsi certamente problemi di interpretazione. Per eliminare un dubbio riguardo al diritto da applicare il giudice deve seguire le regole d'interpretazione (cf. cc. 17–18), o anche quelle che determinano il modo di supplire le lacune della legge (cf. c. 19)* – P. Erdö: *La certezza morale...*, s. 88–89; zob. też uwagi R. Sobańskiego dotyczące wyrokowania w sprawach małżeńskich – R. Sobański: *Uwagi o funkcji sędziego...*, s. 49–50.

⁴²⁴ Co więcej, w opinii J. Llobella, można na kanwie magisterium Piusa XII i Jana Pawła II potwierdzić znakomitą rolę takich instrumentów „w rękach sędziego”, jakimi są domniemania prawne (*praesumptiones iuris*) oraz domniemania sędziowskie (*praesumptiones hominis*) – J. Llobell: *La modificación...*, s. 156–157; zob. też Signatura Apostolica: *Decretum particulare „Praesumptiones facti pro causis nullitatis matrimonii”* [13 XII 1995]. *IusEcc* 1996, s. 821–839; U. Navarrete: *Commentario al decreto della Signatura Apostolica sulle cosiddette „Presumptions of fact”*. PRMCL 1996, s. 535–548; M.A. Ortiz: *Circa l'uso delle presunzioni nelle cause di nullità del matrimonio*. *IusEcc* 1996, s. 839–850.

⁴²⁵ *L'oggettività tipica della giustizia e del processo, che nella „questio facti” si concretizza nella aderenza alla verità, nella „questio iuris” si traduce nella fedeltà; concetti*

Po drugie, sędzia kościelny wobec wszystkich osób, które w konkretnej sprawie małżeńskiej urzędowo służą mu pomocą w realizacji celu procesowego, takich jak obrońca węzła, adwokaci, promotor sprawiedliwości czy biegli sądowi (gdy udział jest wymagany lub dopuszczony przez prawo), z jednej strony pozostaje koordynatorem ścisłej współpracy, z drugiej – gwarantem zachowania autonomii każdej z posług⁴²⁶. Najpierw – za Janem Pawłem II – wypada powtórzyć, że „teleologiczne odniesienie do prawdy jest elementem łączącym wszystkich uczestników procesu, niezależnie od odmienności ich ról”⁴²⁷. Stąd też wpisany w logikę postępowania sądowego wymóg harmonijnej współpracy i konstruktywnych dialogów (sędzia – obrońca węzła, sędzia – adwokat, sędzia – biegły sądowy itp.), których rezultaty winny się ogniskować w szczytowym momencie procesu, tzn. w zapewnieniu jak najlepszych warunków osiągania przez sędziego pewności moralnej. I to właśnie ten ostatni jest zobligowany do nieustawiania w zabiegach o permanentne ukierunkowanie działań wszystkich biorących udział w procesie małżeńskim ku jednemu celowi: *pro rei veritate*⁴²⁸. Należy jednak zastrzec, że z uwagi na specyficzne role, które wymienieni współpracownicy sędziego mają do odegrania w dialektyce procesowej, jego równie ważnym obowiązkiem jest skrupulatne przestrzeganie oraz aktywne zabezpieczanie autonomii uczestników procesu *de nullitate matrimonii*. Nie wydaje się bezzasadne przypomnienie – dobitnie zdefiniowanych w przemówieniach Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 1987 i 1988 roku⁴²⁹ – formalnych i merytorycznych granic oddzielających efekty posługi biegłego sądowego (wydającego ekspertyzę, dotyczącą niezdolności do małżeństwa, o której mowa w kan. 1095) od urzędowych zadań sędziego i obrońcy węzła. Szczególnie sędziowie, członkowie trybunału kolegiałnego w sprawie małżeńskiej, muszą mieć na względzie, że owoc pracy eksperta w postaci osiągniętej pewności „me-

che, come è manifesto, hanno una grande affinità fra loro. La fedeltà del giudice alla legge lo deve portare ad immedesimarsi con essa [...]. Sarà poi questa stessa fedeltà a spingere il giudice ad acquistare quell'insieme di qualità di cui ha bisogno per eseguire gli altri suoi doveri nei confronti della legge: sapienza per comprenderla, scienza per illustrarla, zelo per difenderla, prudenza per interpretarla, nel suo spirito, oltre il „nudus cortex verborum”, ponderatezza e cristiana equità per applicarla – Ioannes Paulus II: Allocutio ad Praelatos Auditores... [4 II 1980], s. 10–11, n. 8; J. Llobell: La modificación..., s. 157; zob. też K. Lüdicke: „Dignitas connubii”..., s. 307, 309, n. 6, 11.

⁴²⁶ Por. Z. Grocholewski: *La función del juez...*, s. 28–29.

⁴²⁷ Jan Paweł II: „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”..., s. 35, n. 6.

⁴²⁸ Również tę myśl kompetentnie rozwinął Pius XII w swym wystąpieniu do Roty Rzymskiej z 1944 roku – Pius XII: *Allocutio ad Praelatos...* [2 X 1944], s. 281–290; zob. komentarz – Z. Grocholewski: *Pewność moralna...*, s. 36–39.

⁴²⁹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 3–8; *Idem: Allocutio Summi Pontificis...* [25 I 1988], s. 69–75.

dycznej” różni się istotnie od wymaganej przez ustawodawcę kościelnego pewności prawno-sądowej⁴³⁰ – tej, która mieści się w pojęciu *certitudo moralis*.

3.6. Promocja „hermeneutyki

»odnowy zachowującej ciągłość«⁴³¹

Waler współczesnych prawno-instytucjonalnych narzędzi
wiernego poszukiwania prawdy w procesie małżeńskim

Dnia 28 I 2008 roku w czasie dorocznej audiencji dla pracowników Roty Rzymskiej, w związku ze zbliżającą się setną rocznicą nadania trybunałowi przez Piusa X „dzisiejszego” statusu prawnego (w ramach szeroko zakrojonej reformy Kurii Rzymskiej), Benedykt XVI skorzystał z okazji, by podkreślić zasługi dwóch swoich poprzedników na Stolicy Piotrowej. Poza świętym autorem *Konstytucji apostolskiej* „*Sapienti consilio*”⁴³² papież – w wystąpieniu uwypuklającym znaczenie wyroków rotalnych w kontekście paradygmatycznego (!) zakorzenienia wymiaru sprawiedliwości w tradycji kanonistycznej⁴³³ – nie omieszkął podkreślić autorytetu swego bezpośredniego poprzednika. To on, jako najwyższy ustawodawca⁴³⁴ i sędzia kościelny, w „pożegnalnym” spotkaniu z Rotą Rzymską proroczo ostrzegał przed propagowaniem wizji prawa skażonej duchem mentalności pozytywistycznej – w sprzeczności z dobrze pojętą *traditio canonica* i wzorcową hermeneutyką Vaticanum II. Właśnie wtedy padły – w ocenie Benedykta XVI – ważne słowa, które warto zachować w pamięci: „W rzeczywistości autentyczna interpretacja słowa Bożego, jakiej dokonuje Magisterium Kościoła, ma wartość prawną w takiej mierze, w jakiej dotyczy dziedziny prawa, i nie potrzebuje żadnej dodatkowej formalizacji, aby stać się prawnie i moralnie wiążącą. Zdrowa hermeneutyka prawna wymaga też wizji obejmującej całość nauczania Kościoła, tak aby można było orga-

⁴³⁰ Por. J. Llobell: *La modificación...*, s. 151.

⁴³¹ Benedykt XVI: „*Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*”..., s. 33.

⁴³² Pius X: *Constitutio apostolica* „*Sapienti consilio*” [29 VI 1908]. ASS 1908, s. 425–461 [w odniesieniu do Roty Rzymskiej – pkt II, n. 2, s. 435; *Lex propria Sacrae Romanae Rotae*, s. 440–453].

⁴³³ Benedykt XVI: „*Prawne znaczenie wyroków rotalnych*”..., s. 31.

⁴³⁴ W wymienionym przemówieniu Benedykt XVI wprost nawiązuje do normatywnego opisu Roty w *Konstytucji apostolskiej* „*Pastor bonus*” [1988], którą – przypomnijmy – Jan Paweł II zreformował Kurię Rzymską.

nicznie związać każde twierdzenie z tradycją. W ten sposób będzie można uniknąć zarówno selektywnych i wypaczonych interpretacji, jak też jałowych krytyk⁴³⁵.

Niniejsza rekomendacja bliskiego współpracownika, a dziś wybitnego następcy Jana Pawła II daje kanonistom-teoretykom prawa małżeńskiego oraz sędziom trybunałów kościelnych asumpt do głębszego namysłu nad znaczeniem instrumentów prawno-instytucjonalnych, w które nieodżałowanej pamięci wielki pasterz i ustawodawca wyposażył Kościół, z zamiarem odnowienia, ugruntowania i udoskonalenia procedur wyświechtania prawdy w procesie o nieważność małżeństwa. Podążając tym tropem, konstruktywne wydaje się skupienie naukowej refleksji na trzech kolejnych „obszarach” tematycznych: problemie wartości normatywnej *Instrukcji „Dignitas connubii”*, kwestii waloru orzecznictwa Apostolskiego Trybunału Roty Rzymskiej, wreszcie — próbie odpowiedzi na pytanie o znaczenie prawne papieskich przemówień do wymienionego trybunału.

3.6.1. Znaczenie prawne *Instrukcji „Dignitas connubii”*

Z ogromnej spuścizny, jaką w dziedzinie prawa kanonicznego pozostawił Jan Paweł II, oprócz dwóch kodeksów: KPK (1983) i CCEO (1990), szczególną wartość przedstawia *Instrukcja „Dignitas connubii”* z 25 I 2005 roku. Reguluje ona pracę kościelnych trybunałów diecezjalnych i międzydiecezjalnych specjalną procedurą obowiązującą w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Jest nader symptomatyczne, że właśnie niniejszą konstatacją rozpoczynał swe pierwsze przemówienie do Roty Rzymskiej papież Benedykt XVI⁴³⁶. Aby w pełni zrozumieć sens wypowiedzi papieskiej, wypada — w pierwszej kolejności — naświetlić genezę wspomnianej *Instrukcji*... i dostrzec początki tej ważnej inicjatywy ustawodawczej w latach osiemdziesiątych, tuż po promulgacji KPK 1983⁴³⁷. Formalnie, długą drogę przygotowania dokumentu rozpoczęło powołanie

⁴³⁵ Jan Paweł II: „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”..., s. 24–25, n. 6.

⁴³⁶ Benedykt XVI: „Umilowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa”..., s. 28.

⁴³⁷ Wykazały to kompleksowe badania prowadzone przez G.P. Montiniego: *Si ha notizia di tentativi avviati [di sostituire la „Provida Mater” — G.P.M.] [...] già negli anni Ottanta, all'indomani della promulgazione del Codice. L'iniziativa da cui scaturisce la „Dignitas connubii” è datata all'inizio dell'anno 1995 — G.P. Montini: L'istruzione „Dignitas connubii” sui processi di nullità matrimoniale. Una introduzione. „Quaderni di diritto ecclesiale” 2005, s. 343, przypis 5.*

przez Jana Pawła II 24 II 1996 roku Komisji Międzydykasterialnej (z udziałem reprezentantów Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej, Apostolskiego Trybunału Roty Rzymskiej, Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych⁴³⁸), której zadaniem było przygotowanie pierwszego projektu zbioru porządkującego materię prawną procesu małżeńskiego (*una normativa di attuazione specifica del Codice*⁴³⁹) wedle kryteriów i metody zastosowanych przy opracowywaniu Instrukcji „*Provida Mater*” (1936)⁴⁴⁰. Wypada zaznaczyć, że sam papież w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 18 I 1998 roku – odnosząc się bezpośrednio do wcześniej podjętych decyzji – rangę i wartość przyszłej nowej instrukcji wiązał bezpośrednio z udoskonaleniem wymiaru sprawiedliwości w sprawach małżeńskich, zarówno w wymiarze przedmiotowym, jak i proceduralnym⁴⁴¹. Owocem prac Komisji Międzydykasterialnej były dwa schematy – pierwszy z lutego 1999 roku: *Primum Schema a commissione approbatum* (przesłany do konsultacji 27 konferencjom episkopatu różnych kontynentów), drugi – z lipca 2000 roku: *Primum Schema recognitum* (z załączonymi *Vota et Animadversiones Conferentiarum Episcoporum una cum moderum expensione ex parte Commissionis Interdicasterialis*)⁴⁴². Druga Komisja⁴⁴³, której zadaniem było przygotowanie trzeciego projektu instrukcji (dodajmy: w czym miały dodatkowo partycypować Kongregacje: Doktryny Wiary oraz Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów), zakończyła swe prace w 2002 roku opracowaniem *Novissimum Schema*. Dnia 4 II 2003 roku Jan Paweł II zdecydował, że przygotowanie i edycja ostatecznego tekstu dokumentu należeć będą do Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych⁴⁴⁴. I tak się też stało. Po upływie niespełna dwóch lat, 25 I 2005

⁴³⁸ Zatwierdzony przez papieża skład Komisji (skupiającej po dwóch reprezentantów zgłoszonych przez wymienione dykasterie) był następujący: F. Daneels (przewodniczący), Ch.J. Scicluna (sekretarz), R. Funghini, J. Huber, U. Navarrete, V. De Paolis – zob. S. Haering: *Eine neue Eheprozeßordnung? Streiflichter zu einem Gesetzentwurf*. In: *Communio in Ecclesiae Mysterio. Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag*. Hrsg. K.-Th. Geringer, H. Schmitz. St. Ottilien 2001, s. 162; F. Daneels: *Una introducción...*, s. 34–35.

⁴³⁹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [22 I 1996], s. 5, n. 4.

⁴⁴⁰ Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii”...*, s. 14; J. Herranz: *Istruzione „Dignitas connubii”...*, s. 93.

⁴⁴¹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 10, n. 5.

⁴⁴² Zob. F. Daneels: *Una introducción...*, s. 35; zob. szerzej – S. Haering: *Eine neue Eheprozeßordnung...*, s. 163–173; L.G. Wrenn: *A New Procedural Law for Marriage Cases?* Jur 2002, s. 198–199, 206–208.

⁴⁴³ Zob. interesujące uwagi na temat prac drugiej Komisji – L.G. Wrenn: *A New Procedural Law...*, s. 208–210.

⁴⁴⁴ *Postquam laborem examinaverat a Commissione peractum, Litteris datis die 4 februarii 2003, Romanus Pontifex statuit ut [...] hoc Pontificium Consilium [de Legum Textibus] textum definitivum instructionis circa normas in re vigentes tandem appareret, et in lucem*

roku, została wydana *de mandato Summi Pontificis Ioannis Pauli II Instrukcja „Dignitas connubii”*⁴⁴⁵. Pod dokumentem swe podpisy złożyli przewodniczący oraz sekretarz Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych.

„Najważniejszym wkładem tej Instrukcji – mówił Benedykt XVI w swym przemówieniu do Roty z 2006 roku – jest wskazanie, w jakiej mierze i w jaki sposób należy stosować w sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa normy zawarte w kanonach dotyczących zwykłego procesu spornego, z uwzględnieniem norm specjalnych, jakich wymagają sprawy, których przedmiotem jest stan osób i dobro publiczne”⁴⁴⁶. Papieskie oświadczenie zawiera istotny przekaz merytoryczny, umożliwiający pogłębioną eksplorację znaczenia *Instrukcji „Dignitas connubii”* w porządku normatywnym Kościoła. Wszak bez zatrzymywania się na samej genezie dokumentu i odnotowaniu analogii z *Instrukcją „Provida Mater”*⁴⁴⁷ rzetelnego objaśnienia wymaga kwestia, którą zwerbalizował syntetycznie wybitny znawca przedmiotu G.P. Montini, a mianowicie problem usytuowania wymienionej *Instrukcji*... w hierarchii źródeł prawa kanonicznego⁴⁴⁸. Nie przesądzając, jak dalece Benedykt XVI chciał – w przytoczonej opinii – zaangażować swój nauczycielski autorytet, prawnicy-matrymonialiści, a zwłaszcza sędziowie kościelni są zobligowani do uznania słów papieża za punkt odniesienia w toczącej się dyskusji na ten temat. Owszem, biorąc pod uwagę stanowczy ton wypowiedzi ojca św., trudno uznać za przypadkowe kontekstualne przywołanie – jeśli nie wprost, to *implicite* – treści kan. 1691 (KPK 1983)⁴⁴⁹. A chodzi o rzecz niebagatelną – o faktyczną, acz nieformalną aprobatę stanowiska doktrynalnego, firmowanego prominentnymi nazwiskami G.P. Montiniego oraz F. Daneelsa (przewod-

ederet. Quod ad effectum deductum est ope novae Commissionis interdicasterialis et consultis Congregationibus et Tribunalibus Apostolicis quorum interest – Pontificium Consilium de Legum Textibus: Instructio „Dignitas connubii”..., s. 14.

⁴⁴⁵ Wartość poznawczą ma samo zakończenie dokumentu: *Hanc instructionem, de mandato Summi Pontificis Ioannis Pauli II pro hac vice dato, die 4 mensis februarii anni 2003, ab hoc Pontificio Consilio, arte cooperantibus Congregationibus pro Doctrina Fidei et de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum atque Tribunalibus Signaturae Apostolicae et Rotae Romanae exaratam, idem Romanus Pontifex, die 8 mensis novembris anni 2004 approbavit atque iussit ipsam statim a die publicationis ab universis ad quos pertinet servandam esse – ibidem, s. 89.*

⁴⁴⁶ Benedykt XVI: „Umilowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa”..., s. 28–29.

⁴⁴⁷ Zob. J. Herranz: *Istruzione „Dignitas connubii”*..., s. 93.

⁴⁴⁸ G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia delle fonti*. PRMCL 2005, s. 417–476.

⁴⁴⁹ „W pozostałych kwestiach, dotyczących sposobu postępowania, należy stosować, jeśli nie sprzeciwia się temu natura rzeczy, kanony o procesie w ogólności i o zwykłym procesie spornym, z zachowaniem norm specjalnych co do spraw o stanie osób i spraw odnoszących się do dobra publicznego”.

niczącego Komisji Międzydykasterialnej)⁴⁵⁰, stanowiska, zgodnie z którym w niniejszej normie kodeksowej upatruje się podstawowego kryterium interpretacyjnego omawianej *Instrukcji*...⁴⁵¹.

Próbę usytuowania *Dignitas connubii* w porządku normatywnym Kościoła wypada rozpocząć od uwag wstępnych, by nade wszystko odnieść się do żywo dziś dyskutowanej kwestii o znaczeniu podstawowym. Otóż w dość zgodnej opinii komentatorów dołączone do tytułu określenie: „instrukcja” nie jest w pełni adekwatne⁴⁵² z racji, że sygnowany tą nazwą dokument co najmniej w paru „punktach” rozmija się z uregulowaniami trzech paragrafów kan. 34, opisujących materię prawną *de instructionibus* (KPK 1983)⁴⁵³. Skąd wątpliwości co do nazwy „instrukcja”?

Po pierwsze, na uwagę zasługuje problem kompetencji organu, który wydał dokument. Autorem *Instrukcji „Dignitas connubii”* jest Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych. Publikując *Instrukcję*..., działała ona na podstawie wyraźnego polecenia papieskiego, o czym dowiadujemy się z końcowej noty dokumentu⁴⁵⁴. Na marginesie wypada zauważyć, że wymieniona Rada sama z siebie nie jest kompetentna do wydawania dekre-

⁴⁵⁰ O wyraźnej przewadze owej linii doktrynalnej zaświadcza m.in. J. Otaduy, który choć podziela opinie wymienionych kanonistów w kwestiach natury ogólnej, w tym punkcie (jak to sam ujmuje: w kwestii *habilitación legal Instrukcji „Dignitas connubii”*) deklaruje odmienne stanowisko (do zasygnalizowania różnic jeszcze wrócimy) — J. O t a d u y: *El principio de jerarquía normativa y la instrucción „Dignitas connubii”*. *IusCan* 2006, s. 79–81.

⁴⁵¹ Nie jest bez znaczenia już samo powołanie kan. 1691 we wstępie doktrynalnym dokumentu — Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii”*..., s. 13. Do tego faktu nawiązuje też G.P. Montini, gdy formułuje swą kluczową tezę: *Pur nell'esiguità e nell'ambiguità dell'accento al prescritto del canone 1691 nel proemio dell'istruzione, si deve ritenere che si è di fronte ad un criterio interpretativo fondamentale della „Dignitas connubii”* [podkr. — A.P.] — G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia*..., s. 425.

⁴⁵² Z drugiej strony trudno uznać to za ewenement, skoro z łatwością można przytoczyć wiele podobnych przykładów sprzed i po Vaticanum II — zob. R. S o b a ń s k i: *Komentarz do kan. 34*. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Red. J. K r u k o w s k i. T. 1. [Księga 1: Normy ogólne]. Poznań 2003, s. 93.

⁴⁵³ „Instrukcje, które mianowicie wyjaśniają przepisy ustaw oraz rozwijają i określają racje, które należy uwzględnić przy ich zachowaniu, są dane na użytek tych, którzy mają się troszczyć o wprowadzenie ustaw w życie i obowiązują ich w wykonywaniu ustaw. Wydają je zgodnie z prawem w granicach swojej kompetencji ci, którzy posiadają władzę wykonawczą (§ 1). Postanowienia instrukcji nie zmieniają ustaw. Jeśli zaś któreś z nich nie dadzą się pogodzić z przepisami ustaw, są pozbawione wszelkiej mocy (§ 2). Instrukcje tracą moc nie tylko przez odwołanie wyrażne lub pośrednie przez kompetentną władzę, która je wydała, lub wyższą, lecz także przez wygaśnięcie ustawy, dla której wyjaśnienia czy wprowadzenia jej w życie zostały wydane (§ 3)”; zob. szczegółowe analizy w tym przedmiocie — G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia*..., pkt 2: *La „Dignitas connubii” in relazione alle istruzioni di cui al c. 34*, s. 430–451; zob. też obszerną bibliografię — ibidem, s. 431, przypis 16.

⁴⁵⁴ Zob. przypis 445 w tym rozdziale.

tów ogólnych, jeżeli nie uzyska od papieża specjalnego pełnomocnictwa (mamy wtedy do czynienia z delegowaniem władzy ustawodawczej)⁴⁵⁵. Czy tak było w tym przypadku? Odpowiedź może być tylko jedna: jakkolwiek mandat papieski udzielony Radzie do publikacji *Instrukcji „Dignitas connubii”* stanowił upoważnienie wyraźne i specjalne (*mandato [...] pro hac vice dato*), to z pewnością nie było to upoważnienie do wydania ustawy w formie dekretu ogólnego, w rozumieniu przepisu kan. 30 (a pomocniczo – przepisów kan. 29–34, KPK 1983)⁴⁵⁶. Przesądza o tym art. 18 *Konstytucji apostolskiej „Pastor bonus”*, który stanowi, że dykasterie Kurii Rzymskiej nie mogą wydawać dekretów ogólnych bez specyficznej aprobaty papieskiej (*approbatio specifica*). Wydaje się zaś bezsporne, że publikując *Instrukcję...*, Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych otrzymała jedynie zwyczajną aprobatę papieską, tj. *in forma communi*⁴⁵⁷. Innymi słowy, chodziło o mandat⁴⁵⁸ do przygotowania i publikacji normy administracyjnej, służącej aplikacji prawa. Potwierdzają to słowa zamieszczone we wstępie dokumentu: *Ideo leges processuales Codicis Iuris Canonici ad declarandam matrimonii nullitatem manent in toto suo vigore, ad quas semper referendum erit in instructione interpretanda*⁴⁵⁹. Oparcie dla tak sformułowanej tezy daje – wedle G.P. Montiniego⁴⁶⁰ – zbadanie dwóch kwestii: najpierw zakresu kompetencji dykasterii, która wydała *Instrukcję „Dignitas connubii”*, a następnie rodzaju władzy w ten akt zaangażowanej (*natura della potestà coinvolta nella pubblicazione*). Otóż Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych nie ma władzy wykonawczej, nie jest władna wy-

⁴⁵⁵ Przykładowo – zob. A. V i a n a: *Problemas canónicos planteados por la instrucción „Erga Migrantes Caritas Christi”*, 3.V.2004. *IusCan* 2005, s. 276–282.

⁴⁵⁶ „Kto posiada jedynie władzę wykonawczą, nie może wydać dekretu ogólnego, o którym w kan. 29, chyba że w poszczególnych wypadkach zostanie mu wyraźnie udzielona zgodnie z prawem przez kompetentnego prawodawcę, z zachowaniem warunków określonych w akcie jej udzielenia” (kan. 30). „Dekrety ogólne, wydawane przez kompetentnego prawodawcę dla wspólnoty zdolnej do przyjęcia prawa i zawierające ogólne przepisy, są ustawami we właściwym znaczeniu i rządzą się przepisami kanonów o ustawach” (kan. 29); zob. J. O t a d u y: *El principio de jerarquía normativa...*, s. 70–71; zob. szerzej J.M. H u e l s: *A Theory of Juridical Documents Based on Canons 29–34*. *SCan* 1998, s. 337–370; R. S o b a ń s k i: *Komentarz do kan. 29–34*. W: *Komentarz do Kodeksu...*, s. 87–93.

⁴⁵⁷ Zob. A. S t a n k i e w i c z: *Komentarz do art. 1*. W: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*. Red. T. R o z k r u t. Sandomierz 2007, s. 23.

⁴⁵⁸ *I mandati del Sommo Pontefice circa la „Dignitas connubii” dovettero essere più di uno. Qui si considera solo quello che ha preceduto immediatamente la pubblicazione dell’istruzione. Più oltre si farà un cenno al mandato che ha dato inizio alla preparazione del testo della „Dignitas connubii”* – G.P. M o n t i n i: *L’istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 442, przypis 33.

⁴⁵⁹ *Pontificium Consilium de Legum Textibus: Instructio „Dignitas connubii”...*, s. 14; zob. J. O t a d u y: *El principio de jerarquía normativa...*, s. 71.

⁴⁶⁰ G.P. M o n t i n i: *L’istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 442–443.

dawać instrukcji, a właściwy jej zakres kompetencji nie rozciąga się na dziedzinę prawa procesowego⁴⁶¹. Bezprzedmiotowe zatem byłoby ewentualne doszukiwanie się w regulacjach kan. 34 (normy kodeksowej *de instructionibus*) legitymacji do wspomnianych działań podjętych przez Radę. Co się zaś tyczy samej władzy, jakiej udzielił Radzie papież do wydania *Dignitas connubii*, nawet jeśli treść mandatu papieskiego z jakiegoś powodu nie została upubliczniona, charakter owej władzy można ustalić na podstawie tekstu *Instrukcji...* oraz innych źródeł⁴⁶². Ważny w tym względzie jest przytoczony wcześniej⁴⁶³ *passus* o decyzji najwyższego prawodawcy, który zarządził, że *textum definitivum instructionis circa normas in re vigentes tandem appareret, et in lucem ederet*. Charakterystyczny zwrot *instructio circa normas in re vigentes* oznacza, że mandat papieża bezpośrednio odnosi przepisy *Dignitas connubii* do obowiązującego ustawodawstwa, innymi słowy – posiłkując się sformułowaniem z alokucji rotalnej z 1996 roku – *Instrukcja...* stanowi *una normativa di attuazione specifica del Codice*⁴⁶⁴. Ponadto, biorąc pod uwagę wolę prawodawcy deklarowaną w alokucji z 1998 roku⁴⁶⁵ (i zakładając trwanie owej *voluntas Pontificis Romani*), wspomniany mandat dotyczy materii procesu małżeńskiego⁴⁶⁶.

Po drugie, pytania co do adekwatności nazwy „instrukcja” rodzi także analiza omawianego dokumentu w przedmiocie jego funkcji i adresatów. I tu nietrudno wykazać, że *Dignitas connubii* nie mieści się w zakresie funkcjonalnym *instructiones*, wyznaczonym regulacjami kan. 34. Instrukcje wyjaśniają przepisy ustaw, do których nawiązują i tym samym – w myśl dyspozycji kan. 16 § 3⁴⁶⁷ – służą ich urzędowej (lecz nie auten-

⁴⁶¹ Zob. PB, art. 154–158.

⁴⁶² G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 444.

⁴⁶³ Zob. przypis 445 w tym rozdziale.

⁴⁶⁴ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [22 I 1996], s. 5, n. 4.

⁴⁶⁵ *In proposito, ed allo scopo di favorire una sempre migliore amministrazione della giustizia, sia nei profili sostanziali che in quelli processuali, ho istituito una Commissione Interdicasteriale incaricata di preparare un progetto di Istruzione circa lo svolgimento dei processi riguardanti le cause matrimoniali* [podkr. – A.P.] – *Idem*: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 10, n. 5.

⁴⁶⁶ Zob. G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 446–477.

⁴⁶⁷ KPK 1983, kan. 16: „W sposób autentyczny ustawy interpretuje prawodawca oraz ten, komu on zlecił władzę autentycznego interpretowania (§ 1). Interpretacja autentyczna, dokonana w formie ustawy, posiada taką samą moc, co ustawa i wymaga promulgacji; jeśli tylko wyjaśnia słowa ustawy same w sobie pewne, wtedy działa wstecz. Gdy ustawę zawęży lub poszerza [*si legem coarctet vel extendat*] albo tłumaczy wątpliwą, nie działa wstecz (§ 2). Interpretacja zaś dokonana w formie wyroku sądowego lub aktu administracyjnego w poszczególniej sprawie [*in re peculiari*], nie ma mocy ustawy i wiąże jedynie osoby oraz dotyczy spraw, dla których została wydana (§ 3)”.

tycznej) interpretacji. Gwoli ścisłości — taka interpretacja (*in re peculiari*) ma walor wiążący ograniczony do materii i osób, których instrukcja dotyczy. Toteż jest oczywiste, że w dokonywanej interpretacji instrukcja nie może — z uwagi na swe strukturalne podporządkowanie ustawie — wykraczać poza ten zakres. Mówiąc wprost: taka interpretacja nie ma znaczenia prawnego *si legem coarctet vel extendat*⁴⁶⁸. Z kolei niełatwo skorelować całościowo⁴⁶⁹ dyspozycje *Dignitas connubii* z zakresem desygnowanym przez pozostałe dwa wyznaczniki instrukcji. Zapisane w kan. 34 funkcje rozwijania (*evolvere*) procedur wprowadzania ustaw w życie i określania (*determinare*) konkretnych sposobów wykonywania ustaw łączy — wedle G.P. Montiniego — wspólny mianownik: instrukcje wskazują, jakie procedury mogą oraz/lub powinny być zastosowane w celu realizacji ustawy⁴⁷⁰. Kłopot z postrzeganiem *Dignitas connubii* jako klasycznej instrukcji skłania do tego, by zadać pytanie: czy zakres funkcjonalny dokumentu obejmuje wyłącznie obszar aplikacji kodeksowych norm zwykłego procesu spornego odniesionych do spraw o nieważność małżeństwa (*normae secundum legem*)⁴⁷¹? Jak traktować te przepisy *Dignitas connubii*, które już wcześniej miały moc wiążącą — przede wszystkim jako zasady (reguły) ogłoszone przez magisterium papieskie — ale nie zostały sformalizowane w postaci norm procesowych w KPK 1983? Warto tu tytułem przykładu przywołać ważne artykuły omawianej *Instrukcji...*: o obowiązach obrońcy węzła w sprawach *de nullitate matrimonii* z tytułu niezdolności — art. 56 § 4; o ograniczeniach dotyczących przedstawiania spraw wypadkowych — art. 218; o warunkach osiągnięcia przez sędziego pewności moralnej — art. 247 § 2. Podobny problem dotyczy przepisów *Instrukcji...* odnoszących się do utrwalonej praktyki jursprudencji w jakimś przedmiocie, czyli określonej reguły kościelnego orzecznictwa, która

⁴⁶⁸ Zob. F.J. Urrutia: *Les normes générales. Commentaire des canons 1–203*. Paris 1994, s. 114, n. 331.

⁴⁶⁹ Oczywiście, należy przyjąć, że znaczna część przepisów *Dignitas connubii* harmonizuje ze wszystkimi elementami instrukcji. W opracowaniu G.P. Montiniego można znaleźć charakterystyczne przykłady (art. 11, 13, 14, 180 § 1, 232) — G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 435.

⁴⁷⁰ *Le istruzioni [...] individuano [...] quelle serie di atti destinati ad assicurare l'attuazione della legge, assicurando in un contesto peculiare il raggiungimento non solo di quanto la legge nel suo oggetto puntualmente contiene, ma di quanto la legge si propone di raggiungere. Questa funzione delle istruzioni richiede normalmente una contestualizzazione (un abuso che si è verificato in relazione ad una legge e cui si intende ovviare con una proceduralizzazione; un uso locale che sembra porre in discussione l'osservanza di una legge; un quesito posto su un'incertezza rilevata nella osservanza di una legge), cui si risponde con la proposta o l'obbligo di una procedura volta ad equilibrare la situazione rendendo possibile l'osservanza piena della legge* — ibidem, s. 434.

⁴⁷¹ Zob. J. O t a d u y: *El principio de jerarquía normativa...*, s. 83–89.

ma moc ustawy, choć dotąd nie miała bezpośredniego umocowania w regulacjach kodeksowych. Dobrym przykładem może tu być przepis o równoważnej, czyli substancjalnej, zgodności wyroków — art. 291 § 2 i 3. Jeszcze bardziej problematyczny, gdy idzie o sytuowanie *Dignitas connubii* w formalnych ramach normy kodeksowej o instrukcjach, musi wydawać się każdy przypadek unormowań *praeter legem*⁴⁷². Tę sytuację egzemplifikują przepisy *Instrukcji...*: o kompetencjach Kościołów i wspólnot kościelnych niekatolickich wobec małżeństw mieszanych — art. 2 § 2; o właściwości trybunałów łacińskich w rozpatrywaniu ważności małżeństw katolików innych Kościołów *sui iuris* — art. 16; o zasadach obowiązujących przy ustanowieniu pełnomocnika i/lub adwokata — art. 101 i 102; o obowiązkach sędziego w zakresie przeprowadzania dowodu z biegłych — art. 209; o zasadach dotyczących dołączania do sentencji wyroku klauzul zabraniających zawarcia nowego małżeństwa — art. 251; o kosztach sądowych i nieodpłatnej obronie prawnej — art. 302–308. W końcu, karłowata byłaby próba stosowania do omawianego dokumentu uregulowań kan. 34 w przedmiocie adresatów instrukcji⁴⁷³. Instrukcje są wewnętrznymi normami administracji kościelnej; normami, w których najwyższa władza w Kościele wskazuje władzy niższego rzędu, jak wypełnić ustawę, a mianowicie: albo dostarcza jej wskazówek do właściwego rozumienia zapisów ustawy, którą należy realizować, albo też określa sposób, w jaki ustawę należy wykonać⁴⁷⁴. Tymczasem adresatami *Dignitas connubii* są z całą pewnością adresaci kodeksowego ustawodawstwa *de processibus*⁴⁷⁵. Trudno przy tym nie zauważyć, iż dwa artykuły *Instrukcji...* rozszerzyły jeszcze ten zakres. W pewnych bowiem warunkach, określonych regulacjami przywołanego art. 16 oraz art. 3 § 2⁴⁷⁶, w orbicie jurysdykcji *coram Ecclesia catholica* znajdują się nie tylko wierni katolickich Kościołów wschodnich, ale także ochrzczeni niekatolicy i nieochrzczeni.

⁴⁷² Zob. ibidem, s. 92–94.

⁴⁷³ Badał tę kwestię m.in. G.P. Montini, którego obszerną argumentację wypada w pełni podzielić (i odesłać zainteresowanego czytelnika do cytowanego opracowania, ponieważ wykraczałoby poza przyjęte ramy przedmiotowe referowanie *in extenso* argumentów Montiniego) — G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 436–441.

⁴⁷⁴ J. O t a d u y: *El principio de jerarquía normativa...*, s. 71.

⁴⁷⁵ *D'altronde basterebbe chiedersi chi siano i destinatori della legge processuale codiciale per consentire (quale che sia la risposta) senza ombra di dubbio che vi è identità fra i destinatori della legge processuale codiciale e i destinatori della normativa della „Dignitas connubii”. La cosa è di assoluta evidenza* — G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 441.

⁴⁷⁶ *Iudex autem ecclesiasticus illas tantum causas nullitatis matrimonii acatholicorum, sive baptizatorum sive non baptizatorum, cognoscit, in quibus status liber unius saltem partis coram Ecclesia catholica comprobetur oportet, salvo art. 114.*

Dotychczasowe ustalenia, potwierdzające hipotezę o podporządkowaniu przepisów *Instrukcji „Dignitas connubii”* obowiązującym (*in toto suo vigore*) normom procesowym KPK 1983⁴⁷⁷, prowadzą do konkluzji, że mamy tu do czynienia nie z dokumentem legislacyjnym (o mocy ustawy), lecz z dokumentem administracyjnym o charakterze ogólnym. Niniejsza konstatacja koresponduje – jak precyzyjnie uzasadnia kard. F. Daneels⁴⁷⁸ – z rozpoznaniem w kan. 1691 klucza hermeneutycznego do omawianego dokumentu⁴⁷⁹. W ocenie przewodniczącego Komisji Międzydykasterialnej oznacza to w aplikacji obowiązujących przepisów proceduralnych (przez kościelne trybunały diecezjalne i międzydiecezjalne) przyjęcie dwóch istotnych wyznaczników. Należy, po pierwsze, uznać pierwszeństwo norm procesu specjalnego o orzeczenie nieważności małżeństwa (kan. 1671–1691) przed procesowymi normami ogólnymi, dotyczącymi postępowania sądowego w ogólności i zwykłego procesu spornego⁴⁸⁰. I konsekwentnie, po wtóre, należy przyjąć, że podporządkowanie przepisów *Instrukcji „Dignitas connubii”* normom kodeksowym oznacza – w świetle dyspozycji kan. 1691 – stosowanie w sprawach małżeńskich wspomnianych kanonów ogólnych *de processibus*, z przestrzeganiem klauzuli: „jeśli nie sprzeciwia się temu natura rzeczy”⁴⁸¹, tzn. z koniecznym uwzględnieniem specyficznej natury procesu małżeńskiego⁴⁸².

Na podstawie tak sformułowanych założeń można podjąć próbę bliższego określenia administracyjnej natury *Instrukcji „Dignitas connubii”*.

⁴⁷⁷ Por. Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii”*..., s. 14.

⁴⁷⁸ F. Daneels: *Una introducción...*, s. 41–47.

⁴⁷⁹ Polemiczną nadinterpretacją ze strony J. Otaduya jest przypisywanie reprezentantom niniejszego stanowiska apriorycznego formułowania wniosków z kan. 1691 w zakresie legitymizacji prawnej *Dignitas connubii*, kiedy w rzeczywistości punkt wyjścia i oś ich badań leżą na płaszczyźnie interpretacyjno-aplikacyjnej – zob. G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...* [1.2: *L'applicazione dei canoni processuali generali alle cause di nullità matrimoniali*], s. 423–426. Jako przykład wspomnianego nieporozumienia można podać stwierdzenie: *Pero no es fácil establecer que el c. 1691 (que por lo demás apenas es alegado por la „Dignitas connubii”, como avierte el propio Montini) constituya un fundamento que habilite las normas de la Instrucción* – J. Otaduy: *El principio de jerarquía normativa...*, s. 80.

⁴⁸⁰ Zob. J. Otaduy: *El principio de jerarquía normativa...*, s. 41–42.

⁴⁸¹ Tu wypada raz jeszcze przypomnieć treść can. 1691 (w oryginalnym brzmieniu łacińskim): *In ceteris quae ad rationem procedendi attinent, applicandi sunt, nisi rei natura obstat, canones de iudiciis in genere et de iudicio contentioso ordinario, servatis specialibus normis circa causas de statu personarum et causas ad bonum publicum spectantes* [podkr. – A.P.].

⁴⁸² Zob. F. Daneels: *Una introducción...*, s. 42–47. Dobrą ilustracją znaczenia tego ostatniego wyznacznika jest uwaga G.P. Montiniego: *In alcuni casi è la stessa „Dignitas connubii” a motivare esplicitamente il prescritto in base alla natura delle cause di nullità matrimoniale: cfr., per esempio, art. 65 § 2; 218; 303 § 1, 2°; cfr. pure art. 33 e 254 § 2* – G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” sui processi...*, s. 348, przypis 12.

Już na wstępie wypada podzielić opinię G.P. Montiniego, który denominację dokumentu w postaci ogólnego aktu administracyjnego uściśla stwierdzeniem, że prawno-proceduralny profil *Dignitas connubii* wykazuje wyraźne cechy ogólnego dekretu wykonawczego. Ostrożność wszakże w tego rodzaju ultymatywnym zaszeregowaniu dokumentu – nawet wobec otwartej formuły kan. 33 § 1: *etiamsi edantur in directoriis aliusve nominis documentis* – podpowiadają dwie ważne okoliczności. Z jednej strony nie da się do końca skorelować ustaleń dotyczących adresatów omawianego dokumentu z odnośnymi dyspozycjami KPK 1983 w zakresie *decreta generalia exsecutoria*. Z drugiej strony istotną przeszkodą w uznaniu *Dignitas connubii* za ogólny dekret wykonawczy jest brak wymaganej – zgodnie z dyspozycją kan. 31 § 2 – publikacji w „Acta Apostolicae Sedis”, co ciekawe – inaczej (!), niż to było w wypadku poprzedniej *Instrukcji „Provida Mater”* (opublikowanej w AAS)⁴⁸³.

Trzeba natomiast za G.P. Montinim zauważyć, że nie sposób – mimo wcześniej sygnalizowanych wątpliwości i zastrzeżeń – afirmować znaczącą pozycję *Dignitas connubii* w prawnym porządku Kościoła bez ogólnego (ramowego) odniesienia normowanej w dokumencie materii do kategorii *decretum generale*⁴⁸⁴; tym bardziej, że nie można przeoczyć ani zbagatelizować woli ustawodawcy, wyrażonej w poleceniu wydania *instructio circa normas in re vigentes*⁴⁸⁵ oraz w wyraźnie wskazanym celu dokumentu: regulowania całej dyscypliny procesu małżeńskiego⁴⁸⁶.

⁴⁸³ I d e m: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 461.

⁴⁸⁴ Tu objaśnienia domaga się stwierdzenie kanonisty: [...] *è chiaro che il Codice non intende elencare esaurientemente i tipi di decreti generali quanto piuttosto fornirne gli elementi caratteristici* – ibidem, s. 461, przypis 66. Autor odcina się od dość powszechnego stanowiska, że skoro dekret ogólny jest ustawą we właściwym znaczeniu, to kan. 29 (KPK 1983) winien się znaleźć w tytule I (księgi I): *Ustawy kościelne* (kan. 7–22) – zob. przykładowo M.J. C i á u r r i z: *Comentario al c. 29*. In: *Comentario exegético...*, vol. 1, s. 484–486. Otóż – jak zauważa H. Socha – niektórzy kanoniści (np. T.I. Jiménez Urresti, P.V. Pinto, F.J. Urrutia, A. Boni, J.M. Huels) zastosowane w KPK 1983 rozwiązanie systematyczne uzasadniają treścią odrębnością *decreta generalia* od *leges*: *Andere Autoren behaupten folgende inhaltliche Unterschiede: Gesetze seien auf Dauer angelegt und besäßen eine autonome Normativität. Allgemeine Dekrete ergingen dagegen nur für dringende zeitlich begrenzte Angelegenheiten und hätten lediglich gesetzesanwendende oder -ergänzende Funktion* [podkr. – A.P.] – H. S o c h a: *Kommentar zum c. 29*. In: MK, 29/3.

⁴⁸⁵ Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii”...*, s. 14.

⁴⁸⁶ Jak podkreśla G.P. Montini: *Il dichiarato scopo di esporre tutta la materia processuale matrimoniale connesso con il riferimento generico al decreto amministrativo generale permette di superare agevolmente e positivamente tutte le secche delle domande circa il valore della „Dignitas connubii” nei suoi prescritti „extra legem”, „praeter legem”, nonché di interpretare correttamente i casi certi e dubbi di prescritti contra legem* – G.P. Montini: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 461. Na podstawie tych samych przesłanek J. Otaduy jest skłonny wyciągać dalej idące wnioski: *Tampoco se puede decir que*

Owszem, walor i ranga tak „zdefiniowanego” ogólnego aktu administracyjnego pozwalają przyjąć za „prawnie wiążące wszystkie przepisy kanonicznego prawa procesowego *Instrukcji »Dignitas connubii«*, także wtedy, gdy nie istnieje, nie jest ewidentna i nie jest pewna ustawa (kanon prawa procesowego), którą chce się wykonać”⁴⁸⁷.

W realizacji zadania eksplikacji odnośnych przepisów kodeksowych *Dignitas connubii* interpretuje je wedle ustalonych w KPK 1983 reguł. Interpretacje zarówno szerokie, jak i ścisłe – o charakterze wyłącznie deklaratywnym – są prawnie wiążące. Nie mają natomiast takiej mocy interpretacje, które bądź to zawężają lub poszerzają ustawę, bądź też tłumaczą ustawę wątpliwą⁴⁸⁸. Powód jest oczywisty. Administracyjna natura omawianego dokumentu – i to bez względu na jego szczegółową identyfikację: czy to instrukcji w sensie ścisłym, czy też instrukcji o pewnych cechach ogólnego aktu (dekretu) administracyjnego – implikuje podporządkowanie przepisów *Dignitas connubii* kanonom kodeksowym⁴⁸⁹. Co więcej, w kontekście zapisanego w kan. 1691 zadania „aplikacji” (*applicandi sunt [...] canones de iudiciis in genere et de iudicio contentioso ordinario*) nie ma wątpliwości, że ewentualne przepisy *Instrukcji... contra legem* (względnie *contra leges*) byłyby pozbawione mocy wiążącej (i jako takie, mogłyby być uważane za bezprawne lub nieważne) w dwóch przypadkach: po pierwsze, jeśli wprost byłyby przeciwne ustawie⁴⁹⁰, czyli konkretnie, gdyby nie dało się zachować jednocześnie przepisu *Dignitas connubii* i przepisu ustawowego (kodeksowego); po wtóre, gdyby artykuły tego dokumentu zawężyły lub ograniczały chronione ustawą uprawnienia podmiotowe, np. fundamentalne prawa wiernych⁴⁹¹ (do czego *nota bene* odnosi się kan. 1691 w passusie: *servatis specialibus normis circa causas de statu personarum*)⁴⁹².

haya un equilibrio entre el contenido de la Instrucción y su condición de norma administrativa. „Dignitas connubii” reordena íntegramente el derecho procesal canónico en el ámbito más sensible y significativo, que es el proceso de declaración de nulidad matrimonial. A una norma administrativa difícilmente puede convenirle un alcance tan decisivo. El derecho procesal, por lo demás, es un derecho que debe ser introducido por ley – J. O t a d u y: El principio de jerarquía normativa..., s. 95.

⁴⁸⁷ G.P. M o n t i n i: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 462.

⁴⁸⁸ Por. KPK 1983, kan. 16 § 2.

⁴⁸⁹ *Allgemeine Ausführungsdekrete und Instruktionen sind ihrer Natur nach den Gesetzen, die sie ausführen wollen, untergeordnet und von ihnen abhängig* – H. H e i m e r l: *Die Bindung der Verwaltung an das Gesetz im CIC 1983*. In: *Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam Carl Holböck*. Hrsg. F. P o t o t s c h n i g, A. R i n n e r t h a l e r. Wien 1985, s. 426; zob. G.P. M o n t i n i: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 462–464.

⁴⁹⁰ Por. KPK 1983, kan. 20.

⁴⁹¹ Zob. KPK 1983, kan. 208–223.

⁴⁹² Zob. G.P. M o n t i n i: *L'istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 463.

W tym kontekście kanonista w trosce o klarowność wyводу dodaje: *In tutti i casi di dubbio*

Z natury administracyjnej (nie legislacyjnej) omawianego dokumentu wynikają jeszcze inne konsekwencje, które wypada tu pokrótce odnotować. Najpierw, jest oczywiste, że przepisy *Dignitas connubii* nie mają mocy unieważniającej i uniezdalniającej⁴⁹³. Co się zaś z tym wiąże, naruszenie jakiegoś artykułu *Instrukcji*... nigdy, samo w sobie, nie skutkuje ani nieważnością aktu, ani nieważnością wyroku sądowego⁴⁹⁴. I na odwrót, realizacja przepisu *Instrukcji*... nie może spowodować uchylenia (nawet częściowego) przepisów kodeksowych. W razie wątpliwości, czy weryfikuje się ta ostatnia sytuacja (gdy trudno jednoznacznie stwierdzić, że konkretny artykuł *Instrukcji*... koliduje z normami kodeksowymi i jako taki, nie ma mocy wiążącej), przepis *Dignitas connubii* winien być interpretowany nie tylko w zgodzie z regułami hermeneutycznymi KPK 1983, ale i wedle wcześniej ustalonej prawdy o nadrzędności tegoż ustawodawstwa⁴⁹⁵. W końcu należy jednoznacznie stwierdzić, że Apostolski Trybunał Roty Rzymskiej (tak jak pozostałe trybunały Stolicy Apostolskiej) nie jest związany przepisami *Instrukcji*..., ponieważ – zgodnie z zapisem kan. 1402 – kieruje się własnymi normami⁴⁹⁶.

che concernano i prescritti della „Dignitas connubii”, ancorché si possano applicare analogicamente i principi che attengono alle leggi, non è da escludere il ricorso alla tradizionale massima „Ut res potius valeat quam pereat”, in favore della legge o delle leggi che i prescritti dell’istruzione intendono applicare – ibidem, s. 463–464.

⁴⁹³ Por. KPK 1983, kan. 14.

⁴⁹⁴ Interesujący w tym względzie jest przykład art. 231 DC: *Violatio praescripti, de quo in art. 229, § 3, nullitatem sanabilem sententiae secumfert, in casu vero iuris defensionis reapse denegati nullitatem insanabilem* (cf. cann. 1598, § 1; 1620, n. 7; 1622, n. 5). Jak słusznie zauważa G.P. Montini, przepis ten bynajmniej nie ustanawia nowego motywu nieważności usuwalnej: [...] *recepndo un indirizzo interpretativo prevalente nella giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e della Rota Romana, lega i giudici dei tribunali diocesani e interdiocesani a questa interpretazione, senza precludere un diverso orientamento della giurisprudenza e una diversa valutazione „in iure” e „in facto” della illegittima pubblicazione degli atti da parte della Rota Romana, anche investita del giudizio nella stessa causa giudicata nei tribunali diocesani e interdiocesani* – G.P. Montini: *L’istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 468–469; por. też J. Otaduy: *El principio de jerarquía normativa...*, s. 86–87.

⁴⁹⁵ Dobrym tego unaocznieniem jest art. 216 DC. Po dosłownym przytoczeniu słów kan. 1586 w § 1 dodaje się w § 2: *Pariter praesumptiones ipse ne coniciat quae discrepent ab iis in iurisprudentia Rotae Romanae elaboratis*. Zapis ten w kontekście normy kan. 1608 § 3 („Dowody zaś sędzia powinien oceniać w swoim sumieniu, z zachowaniem przepisów ustawy o skuteczności niektórych dowodów”) można by interpretować jako ograniczenie władzy sędziego, ale niekoniecznie. Wedle G.P. Montiniego jedyną uprawnioną interpretacją jest w tym przypadku potraktowanie art. 216 § 2 jako poważnej przestrogi, by oceny aktualizacji wymogów domniemania sędziowskiego dokonywać po wcześniejszym („ważnym i całościowym”) studium orzecznictwa Roty Rzymskiej w tym przedmiocie – G.P. Montini: *L’istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia...*, s. 473–474.

⁴⁹⁶ *Rotae Romanae Tribunal: Normae* [18 IV 1994]. AAS 1994, s. 508–540. Na marginesie, ciekawe jest spostrzeżenie G.P. Montiniego: *L’aderenza che la „Dignitas connubii” pro-*

3.6.2. Znaczenie prawne orzecznictwa Roty Rzymskiej

W alokucji rotalnej z 24 I 1981 roku⁴⁹⁷, którą można traktować jako pokłosie świeżo zakończonego Synodu Biskupów (jeszcze przed publikacją posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio*), Jan Paweł II zwrócił się ze stanowczym apelem do pracowników kościelnego wymiaru sprawiedliwości o wierną interpretację tekstów Vaticanum II dotyczących małżeństwa i rodziny. Nie uszło uwadze znawców magisterium papieskiego, że w wystąpieniu tym ojciec św. — na kanwie afirmacji soborowej hermeneutyki reformy⁴⁹⁸ — uwypuklił specjalną kompetencję Roty Rzymskiej w dziedzinie spraw małżeńskich. Zaakcentował mianowicie wymóg „dyspozycyjności sądów diecezjalnych i regionalnych”, uznając w tej mierze za papierek lakmusowy adekwatną aplikację obowiązującego prawa wedle wytycznych Stolicy Apostolskiej, a zwłaszcza respektowanie *in concreto* niezmiennego orzecznictwa wymienionego trybunału apostolskiego. Realizacja zasady „dyspozycyjności” gwarantuje — w przekonaniu papieża — ochronę kościelnego wymiaru sprawiedliwości przed pokusą „uciekania się do domniemyanych czy prawdopodobnych innowacji, do interpretacji, nie mających rzeczowego odpowiednika w przepisach kanonicznych ani poparcia w żadnym określonym orzecznictwie sądowym. Każde bowiem wprowadzenie innowacji do prawa, bądź materialnego, bądź procesowego, które nie znajduje żadnego potwierdzenia w jurysprudencji lub procedurze trybunałów i dykasterii Stolicy Apostolskiej, jest zuchwałością. Musimy być przekonani — mówił dalej papież — że jasne, uważne, przemyślane, pełne i wyczerpujące rozważanie spraw małżeńskich wymaga całkowitej zgodności z poprawną nauką Kościoła, z prawem kanonicznym i rozsądnym kanonicznym orzecznictwem, które osiągnęło dojrzałość przede wszystkim dzięki wkładowi Roty Rzymskiej [podkr. — A.P.]”⁴⁹⁹. Nie bez kozery tę samą regułę hermeneutyczną rekomendował wcześniej Paweł VI, o czym najlepiej zaświadcza

fessa e pratica alla odierna e prevalente giurisprudenza della Rota Romana non potrà evirare che il medesimo Tribunale Apostolico perseveri in alcune interpretazioni proprie e diverse di prescritti processuali né che si evolva in futuro verso interpretazioni processuali non recepite dalla „Dignitas connubii” — G.P. Montini: L’istruzione „Dignitas connubii” nella gerarchia..., s. 470, przypis 83.

⁴⁹⁷ Jan Paweł II: „Na straży nierozzerwalności małżeństwa”..., s. 1, 10.

⁴⁹⁸ Idem: „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”..., s. 25, n. 6.

⁴⁹⁹ Idem: „Na straży nierozzerwalności małżeństwa”..., s. 10, n. 5. Doniosłość tego pasusu alokucji rotalnej została uwypuklona m.in. w znanych komentarzach do kan. 1443 i 1444 (KPK 1983) — zob. Z. Grocholewski: *Comentario al cc. 1443–1444*. In: *Comentario exegético...*, vol. 4/1, s. 896; C. de Diego-Lora, R. Rodríguez-Ocaña: *Lecciones de derecho Procesal Canónico. Parte general*. Pamplona 2003, s. 293–296.

jego ostatnie przemówienie rotalne (1978). Dość przypomnieć, że w przemówieniu tym wspomniana reguła została zdiagnozowana jako „mądre narzędzie” oraz wytyczone przez zdrową tradycję „tory” (*binario di scorrimento*), których osią pozostaje „precyzyjne poszukiwanie obiektywnej prawdy, a punktem końcowym: prawy wymiar sprawiedliwości”⁵⁰⁰.

Jeszcze przed wejściem w życie nowego prawa kodeksowego papież Jan Paweł II, późniejszy autor zbioru, wiązał „programowo” – wzorem swego poprzednika – znaczenie jurysprudence rotalnej z paradygmatem „jedności” zakotwiczonym w samej naturze *sacra potestas*⁵⁰¹ najwyższego ustawodawcy kościelnego. I tak jak Paweł VI nauczał o ścisłych więzach łączących biskupa rzymskiego z jego apostolskim trybunałem (ponieważ „przy pomocy tego organu Stolica Apostolska wykonuje swą władzę sądowniczą”)⁵⁰², tak Jan Paweł II z rozmysłem wpisywał walor orzecznictwa Roty Rzymskiej w szeroki kontekst eklezjalny: budowania *communio* przez „fundamentalną jedność z posługą Piotrową” (*servizio all'unità*)⁵⁰³. Nie inaczej też było w czasie ważnej audiencji inauguracyjnej rok sądowy 1984 (u początków obowiązywania KPK 1983), kiedy to papież jako newralgiczny określił plan stygmatyzowania niniejszą ideą całego procesu wdrażania nowego prawa, m.in. w dziedzinie *ius matrimoniale*. Ukazując znaczenie rzeczywistej komunii apostolskiego trybunału z następcą Piotra⁵⁰⁴, strategię i priorytety tego wielkiego – dodajmy: ogólnokościelnego – przedsięwzięcia nakreślił w triadzie: „poznanie nowego prawa” – „wierność normom prawnym” – „waga interpretacji”⁵⁰⁵.

Wobec potencjalnego ryzyka nowatorskich, nieścisłych i niespójnych interpretacji (m.in. w sędziowskiej aplikacji nowego prawa małżeńskiego⁵⁰⁶), ostatnie ogniwo papieskiej triady – i zarazem swoista jej kulmina-

⁵⁰⁰ Paulus VI: *Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae...* [28 I 1978], s. 182; Jan Paweł II: „Na straży nierozzerwalności małżeństwa”..., s. 10, n. 5.

⁵⁰¹ Por. Jan Paweł II: „Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła”. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej [26 II 1983]. *OsRomPol* 1983, nr 3, s. 12, n. 3.

⁵⁰² *Questo stesso modo di presentazione dimostra l'importanza attribuita nella Curia Romana a questo organo per il quale la Sede Apostolica esercita la sua potestà giudiziaria* – Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Padre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [28 I 1972]. *AAS* 1972, s. 202.

⁵⁰³ Ioannes Paulus II: *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], s. 26–27, n. 2. Taki też sens mają słowa, które papież wypowiedział w przemówieniu do Roty z 1982 roku: [...] *voi lavorate, studiate, giudicate, in nome della Sede Apostolica* – Idem: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], s. 16, n. 3.

⁵⁰⁴ Idem: „Sędziowie trybunałów kościelnych wobec nowego Kodeksu”. Przemówienie do Roty Rzymskiej [26 I 1984]. *OsRomPol* 1984, nr 1–2, s. 18, n. 1.

⁵⁰⁵ Ibidem, s. 18, n. 3–6.

⁵⁰⁶ Idem: *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], s. 28, n. 5.

cja – niesie z sobą przekaz o kapitalnym znaczeniu. Sytuuje mianowicie centralnie⁵⁰⁷ orzecznictwo Trybunału Roty Rzymskiej – w stosunku do całej kościelnej jurysprudencji niższego szczebla – jako zakorzenione w tradycji, istotne uzupełniające źródło prawa (*fons suppletorius*)⁵⁰⁸. Właśnie to przesłanie doktrynalne stanowi klucz do pełnego odczytania nauki zawartej w 6. numerze omawianego przemówienia rotalnego (1984). Po przypomnieniu, że prawdziwa i autentyczna interpretacja w sensie ścisłym – zgodnie ze znaną maksymą: *unde ius prodiit, interpretatio quoque procedat* (Innocenty III)⁵⁰⁹ – należy wyłącznie do prawodawcy, papież wskazuje na specyfikę urzędowej posługi *dicere ius*⁵¹⁰, związanej z wymiarem sprawiedliwości w Kościele. Otóż z jednej strony każdy sędzia kościelny – bo o nim tutaj mowa – ma bardzo poważny udział w ustalaniu sensu *canones* (ewentualnie innych jeszcze przepisów kanonicznych), ponieważ wyrok stanowi dla stron autentyczną interpretację prawa⁵¹¹. Z drugiej strony norma kan. 16 § 3⁵¹² jasno precyzuje, że interpretacja sędziowska wiąże wyłącznie osoby i dotyczy rzeczy, dla których została wydana, i jako taka, nie ma waloru ustawy⁵¹³. Innymi słowy, sędzia, wydając wyrok w poszczególnym przypadku, dokonuje interpretacji (w formie autentycznej), która na mocy samego prawa zobowiązuje strony w sprawie⁵¹⁴. Nie zmienia to jednak w niczym

⁵⁰⁷ Tu warto zauważyć, że tłem wypowiedzi papieża jest wcześniejszy *passus* jego wystąpienia: „Przemawiając do was, Sędziowie Roty, chciałbym poczynić kilka refleksji na temat waszej roli i odpowiedzialności w działalności kościelnej, w świetle odnosnych postanowień nowego prawa Kościoła. Urząd *dicere ius* stawia was instytucjonalnie w ścisłym i głębokim związku z prawem, na którego dyktacie musicie się opierać, dostosowując do niego wasze orzeczenia. Jesteście sługami prawa i, jak powiedziałem wam przy innej okazji, cytując Cycerona, jesteście samym prawem, [prawem – A.P.] które mówi (por. AAS, 73, 1980, s. 117)” – I d e m: „Sędziowie trybunałów kościelnych wobec nowego Kodeksu”..., s. 18, n. 3.

⁵⁰⁸ Por. M.F. P o m p e d d a: *La giurisprudenza come fonte di diritto nell'ordinamento canonico matrimoniale*. „Quaderni Studio Rotale” 1987, s. 68.

⁵⁰⁹ X, 5, 39, 31.

⁵¹⁰ Zob. R. S o b a ń s k i: *Iudex...*, s. 181–196.

⁵¹¹ J a n P a w e ł II: „Sędziowie trybunałów kościelnych wobec nowego Kodeksu”..., s. 18, n. 6.

⁵¹² „Interpretacja zaś, dokonana w formie wyroku sądowego lub aktu administracyjnego w poszczególniej sprawie, nie ma mocy ustawy i wiąże jedynie osoby oraz dotyczy spraw, dla których została wydana”.

⁵¹³ I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. (*Salvaguardare l'immutabilità della legge divina e la stabilità della norma canonica, tutelando e difendendo la dignità dell'uomo*) [23 I 1992]. ComCan 1992, s. 5, n. 4.

⁵¹⁴ M.F. Pompedda zauważa, że w tej materii obowiązuje generalna zasada: [...] *il giudice non è legislatore: egli è interprete della norma, in forma autentica e vincolante solo per le parti in causa* – M.F. P o m p e d d a: *La giurisprudenza come fonte...*, s. 67. W związku

faktu, że taka interpretacja *in casu* nie ma wartości ogólnej (waloru powszechności). I dlatego w kościelnym wymiarze sprawiedliwości respektowana musi być reguła, wyrażona w stwierdzeniu Jana Pawła II: „Moc interpretacyjną należy odnieść przede wszystkim do całokształtu orzecznictwa, to znaczy do ogółu podobnych wyroków, które choć nie posiadają wartości absolutnej starożytnego *auctoritas rerum perpetuo similiter iudicatarum* (Dig. I. 3. *De legibus*, I. 38. *Nam Imperator*), odgrywają znaczną rolę w wypełnianiu ewentualnych *lacunae legis* (kan. 19)”⁵¹⁵. Nietrudno się domyślić, że tu właśnie ujawniają się specyficzne zadania i obszar aktywności, stanowiące domenę Roty Rzymskiej.

Po pierwsze, najpewniejszą gwarancją „komunijności” posługi sędziowskiej (*officium caritatis et unitatis*⁵¹⁶) jest realizacja jednej z podstawowych zasad hermeneutyki prawa kościelnego. Jan Paweł II w przemówieniu rotalnym z 1992 roku⁵¹⁷, apelując o wierność zapisom normatywnym kan. 19⁵¹⁸, przypomina, że w interpretacji ustaw, zwłaszcza tam, gdzie występują luki prawne, niezastąpioną rolę uzupełniającego źródła prawa odgrywają jurysprudencja i praktyka Kurii Rzymskiej. Jeśli zaś odnieść kodeksową dyspozycję do spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa, to – jak objaśnia *explicite* papież – przez jurysprudencję należy rozumieć wyłącznie (*esclusivamente*) tę, którą wydaje Rota Rzymska⁵¹⁹. Przekładając konkluzje wynikające z niniejszej deklaracji papieskiej

z tym niezbywalną prerogatywą sędziego jest zadanie wypełniania luk prawnych: *Nessun codice in realtà può essere così accuratamente elaborato da riuscire a prevedere tutte le eventualità occorrenti nella vita giuridica nella rispettiva società. [...] Se dunque il giudice non trova nella legge la norma da applicare al caso, necessariamente egli, incombindogli il dovere di giudicarlo e definirlo, dovrà creare da se stesso la norma da applicare e svolgere così il ruolo del legislatore di fronte al caso non previsto che gli si pone: tutto ciò comunque secondo criteri stabiliti dall'ordinamento, così che sia qualunque eccesso da parte dello stesso giudice* – *ibidem*, s. 51.

⁵¹⁵ Jan Paweł II: „Sędziowie trybunałów kościelnych wobec nowego Kodeksu”..., s. 18, n. 6.

⁵¹⁶ Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], s. 8, n. 2.

⁵¹⁷ To ważne przemówienie papieskie szeroko naświetla dwie podstawowe funkcje Roty Rzymskiej: (1) zabezpieczenie niezmienności praw Bożych i – co się z tym wiąże – stabilności norm kanonicznych; (2) kompleksową ochroną godności osoby ludzkiej – por. H. Pree: *Aus der Rechtsprechung der Rota Romana. Ausgewählte Fragen der Gerichtsjahre 1989/90–1993/94*. DPM 1994, s. 97.

⁵¹⁸ „Jeśli w określonej sprawie brak wyraźnej ustawy, powszechnej lub partykularnej, albo prawa zwyczajowego sprawa – z wyjątkiem karnej – winna być rozstrzygnięta z uwzględnieniem ustaw wydanych w podobnych sprawach, ogólnych zasad prawnych z zachowaniem słuszności kanonicznej, jurysprudencji, praktyki Kurii Rzymskiej oraz powszechnej i stałej opinii uczonych”; por. CIC 1917, can. 20; zob. też komentarz do kan. 19 (z obszerną bibliografią) – H. Socha: *Kommentar zum c. 19*. In: MK, 19/1–11.

⁵¹⁹ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [23 I 1992], s. 5, n. 4. H. Pree jest zdania, że papieską eksplikację słów kan. 19: *iurisprudentia et praxis Curiae Romanae*,

na konkret orzekania w sprawach o nieważność małżeństwa, jej „hermeneutyczne” przesłanie (adresowane do sędziów i innych pracowników kościelnego wymiaru sprawiedliwości) przybiera zgoła imperatywny charakter. Znaczy to – ni mniej, ni więcej – że w interpretacji/aplikacji przepisów *ius matrimoniale*, a nade wszystko wobec konieczności uzupełnienia luki prawnej każda ustalona linia orzecznictwa Roty Rzymskiej⁵²⁰ ma dla sędziego wartość nie tyle instruktywną, ile wręcz wiążącą (w pierwszym przypadku jako *fons cognoscendi*, w drugim – jako *fons suppletorius*). Taka też jest wymowa art. 126 *Konstytucji apostolskiej „Pastor bonus”*⁵²¹, wedle którego wymieniony trybunał apostolski sprawuje pieczę nad jednością jurysprudencki i swymi wyrokami pomaga trybunałom niższych stopni⁵²².

Po wtóre, w miarę precyzyjne rozpoznanie znaczenia wzorcowej „jedności” (implikowanej naturą *potestas sacra*⁵²³) – w kościelnej posłudze prawdzie o małżeństwie – jeszcze bardziej uwydatnia wagę jurysprudencki rotalnej. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w alocucji z 26 II 1983 roku, pt.: *Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła*, kiedy stwierdza: „Rola orzecznictwa rotalnego jest [...] doprowadzenie – przy całym poszanowaniu zdrowego pluralizmu odzwierciedlającego uniwersalizm Kościoła – do coraz ściślejszej jedności i zasadniczej jednorodności w obronie istotnych treści małżeństwa kanonicznego, które małżonkowie, szafarze sakramentu, sprawują zgodnie z głębią i bogactwem tajemnicy, we wzajemnym przyrzeczeniu dochowania wiary wobec Boga [podkr. – A.P.]”⁵²⁴. Waler i rangę niniejszej wypowiedzi magisterialnej określają bliższe okoliczności jej wygłoszenia.

należy uznać za urzędową wykładnię quasi-autentyczną: *Hier nimmt der Papst eine quasi-authentische Auslegung vor: Soweit es um das materielle Recht – im Unterschied zum Prozeßrecht – in Ehenichtigkeitsfällen geht, ist unter „iurisprudentia” ausschließlich jene der Rota zu verstehen* – H. P r e e: *Aus der Rechtsprechung...*, s. 97.

⁵²⁰ Pod pojęciem linii (kierunku) jurysprudencki rotalnej należy rozumieć dotyczące określonej materii prawnej orzecznictwo: stałe (w czasie) i powszechne (wśród różnych audytorów) – G. E r l e b a c h: *Problem wymiaru antropologicznego i prawnego w rozumieniu zgody małżeńskiej. „Ius Matrimoniale”* 1999, s. 23, przypis 33.

⁵²¹ *Hoc Tribunal instantiae superioris partes apud Apostolicam Sedem pro more in gradu appellationis agit ad iura in Ecclesia tutanda, unitati iurisprudentiae consulit et, per proprias sententias, tribunalibus inferioribus auxilio est*; zob. Benedykt XVI: „Prawne znaczenie wyroków rotalnych”..., s. 32–33; zob. też R. R o d r í g u e z - O c a ñ a: *El Tribunal de la Rota y la unidad de la jurisprudencia. IusCan* 1990, s. 423–448.

⁵²² Por. I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis...* [23 I 1992], s. 5, n. 4. Dodatkowy asumpt do takiego właśnie odczytania nauki papieskiej dają słowa wstępu doktrynalnego i art. 35 § 3 DC – Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii”*..., s. 14–15, 27.

⁵²³ Zob. E. C o r e c c o: *Natur und Struktur der „sacra potestas”*..., s. 354–383.

⁵²⁴ J a n P a w e ł II: „Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła”..., s. 12, n. 5.

Najpierw, w pierwszych passusach alokucji papież uznaje wydarzenie zakończenia „długiej i godnej uznania pracy nad reformą praw Kościoła” (le dwie parę dni po uroczystej promulgacji nowego KPK 1983) za dobrą okazję, by powtórzyć słowa Pawła VI skierowane do Roty Rzymskiej u samych początków reformy (1968): „Bogate i różnorodne doświadczenie zebrane w ciągu ostatnich lat przez Trybunał pozwala wam dziś, podobnie jak w przeszłości wносить wiele materiału cennego dla nowego ustawodawstwa”⁵²⁵. Następnie zaś Jan Paweł II postanawia rozwinąć myśl swego poprzednika w przedmiocie „wprowadzania innowacji do prawa”⁵²⁶. I tu właśnie dyskurs papieski na temat znaczenia jurysprudencki rotalnej w cytowanej alokucji osiąga punkt kulminacyjny. Nie chodzi już tylko o afirmację autorytetu⁵²⁷ orzecznictwa Roty Rzymskiej (*qualificata giurisprudenza*⁵²⁸) w zakresie: interpretacji ustaw kanonicznych (na straży jednolitości orzecznictwa kościelnego) czy typowego uzupełniania luk prawnych⁵²⁹ (w ramach aktualizacji funkcji uzupełniającego źródła prawa). Rzecz dotyczy – nader subtelnej i niełatwej w dziedzinie *ius matrimoniale* – bezpośredniej partycypacji tegoż orzecznictwa w ewolucji oraz w kreowaniu norm prawnych (*interpretazione evolutiva*)⁵³⁰. Kwestię tę podnosi retrospektywna ocena papieska: „Szczególnie w fazie przejściowej między starym a nowym prawem kanonicznym orzecznictwo Roty odegrało decydującą rolę w przyjęciu i przełożeniu na język wyroków [...] najważniejszych postanowień Soboru Watykańskiego II, w tym przede wszystkim, co dotyczy małżeństwa chrześcijańskiego (por. Konst. duszpast. *Gaudium et spes*, 47–52)”⁵³¹. Za-

⁵²⁵ Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [12 II 1968]. AAS 1968, s. 205–206; Jan Paweł II: „Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła”..., s. 12, n. 1.

⁵²⁶ Jan Paweł II: „Na straży nierozzerwalności małżeństwa”..., s. 10, n. 5.

⁵²⁷ *La giurisprudenza ha una autorità non soltanto morale, ma propriamente giuridica, in quanto essa influisce giuridicamente ed efficacemente sulla interpretazione e sulla concreta applicazione della legge [...]. Ma non questa soltanto è la specifica funzione della giurisprudenza, poiché inoltre essa contribuisce enormemente ad indurre uniformità nella interpretazione e nella pratica attuazione della legge* – M.F. Pompedda: *La giurisprudenza come fonte...*, s. 56.

⁵²⁸ Jan Paweł II: „Na straży nierozzerwalności małżeństwa”..., s. 10, n. 5.

⁵²⁹ W opinii J. Llobella, powołanie się sędziego na fakt takiego uzupełnienia *lacunae legis* jest – w świetle kan. 19 – uwarunkowane: albo pewnością, że intencją Roty Rzymskiej było uzupełnienie jakimś zdaniem określonej luki prawnej, albo co najmniej upewnieniem się o istnieniu w odnośnej kwestii jednolitego orzecznictwa Roty – J. Llobell: *Annotazioni ai discorsi di Giovanni Paolo II alla Rota Romana del 1992 e del 1993*. IusEcc 1993, s. 828.

⁵³⁰ M.F. Pompedda: *La giurisprudenza come fonte...*, s. 57; zob. też J. Krawczyński: *Rota Rzymska a rzeczywistość małżeństwa. „Ius Matrimoniale” 2003*, s. 128–130.

⁵³¹ Jan Paweł II: „Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła”..., s. 12, n. 4.

raz też — wybiegając w przyszłość — papież dodaje: „Jest rzeczą konieczną, by Święta Rota nadal pełniła tę rolę i by rola ta wzrastała”⁵³². W ten sposób najwyższy ustawodawca kościelny komunikuje jeszcze jedną doniosłą prawdę. Tak, jak to było w okresie przedkodeksowym, tak i po promulgacji KPK 1983 newralgicznym obszarem prawa małżeńskiego, wymagającym dalszej eksplikacji, pogłębienia i nierzadko nowej pozytywnej (formalnoprawnej) deklaracji, pozostaje *o b s z a r i u s n a t u r a - l e*⁵³³. Znakomitą syntezą myśli papieskiej w tej materii jest fragment ostatniej części przemówienia rotalnego z 1984 roku, poświęconej *ius matrimoniale*: „Nowy Kodeks nadał formę prawną — szczególnie w dziedzinie konsensu małżeńskiego wielu ustaleniom z zakresu prawa naturalnego, dostarczonym przez orzecznictwo Roty. Pozostają jednak jeszcze kanony o wielkim znaczeniu dla prawa małżeńskiego, które z konieczności zostały sformułowane w sposób ogólnikowy i które oczekują dalszego uściślenia, w co znaczny wkład mogłoby wnieść przede wszystkim kwalifikowane orzecznictwo Roty. Myślę tu na przykład o określeniu *defectus gravis discretionis iudicii*, o *officia matrimonialia essentialia*, o *obligationes matrimonii essentialia*, o mówiącym o nich kanonie 1095, jak również o dalszej precyzacji kanonu 1098 dotyczącego zagadnienia »podstępu«, nie mówiąc już o innych. Owe ważne uściślenia, które powinny stać się drogowskazem i przewodnikiem dla wszystkich trybunałów Kościołów partykularnych, muszą być owocem dojrzałych i głębokich badań, jasnego i bezstronnego osądu, w świetle trwałych zasad teologii katolickiej, ale także nowego prawodawstwa kanonicznego inspirowanego przez Sobór Watykański II”⁵³⁴.

⁵³² Ibidem, s. 12, n. 5.

⁵³³ O wkładzie rotalnej jurysprudencji w tworzenie nowych norm *ius matrimoniale* kompetentnie pisze M.F. Pompedda: [...] *possiamo dire che attesa sprattutto la natura della normativa matrimoniale canonica, la giurisprudenza è chiamata ad esplicitare, ad approfondire, a dilatare, a dichiarare il significato del diritto naturale. Anche qui, almeno sotto l'aspetto formale, è difficile negare alla giurisprudenza una efficacia di formazione di nuove norme, pur rientrando queste sempre entro l'ambito della legge naturale, e quindi con tale supremo riferimento la giurisprudenza riveste la sua funzione, anziché nomopoietica, essenzialmente interpretativa* — M.F. P o m p e d d a: *La giurisprudenza come fonte...*, s. 68.

⁵³⁴ J a n P a w e ł II: „Sędziowie trybunałów kościelnych wobec nowego Kodeksu”..., s. 18, n. 7.

3.6.3. Znaczenie prawne papieskich przemówień do Roty Rzymskiej

Audienca w Sali Klementyńskiej z 29 I 2005 roku (ostatnie spotkanie Jana Pawła II z pracownikami Apostolskiego Trybunału Roty Rzymskiej) była dla ojca św. okazją, by z perspektywy minionych 27 lat wykonywania posługi Piotrowej w dziedzinie sądownictwa⁵³⁵ dać wyraz – niejako w formie testamentu⁵³⁶ – głębokiemu przekonaniu o znaczeniu wygłoszonych w tym czasie przemówień rotalnych. Co znamienne, tym razem nie trzeba było czekać na reakcję wybitnych kanonistów – komentatorów wymienionego specjalnego magisterium. Dość przypomnieć, że rok wcześniej sukcesem wydawniczym okazała się realizacja projektu podkreślenia waloru prawnego alokucji do Roty Rzymskiej, w przygotowanym pod redakcją prałata audytora G. Erlebacha *corpus magisteriale* – zbiorze papieskich przemówień rotalnych, opublikowanych w latach 1939–2003 w „Acta Apostolicae Sedis” i „L'Osservatore Romano”⁵³⁷. Czyż może dziwić, że przy tej okazji wspomniany walor prawny krótko, acz dobitnie uwypukla prezentacja zbioru (*Presentazione*) autorstwa R. Funghiniego⁵³⁸, szczegółowe zaś i nader interesujące pogłębienie tej problematyki – w ramach wprowadzenia (*Introduzione*) – przynosi studium prominentnego kanonisty U. Navarretego⁵³⁹?

Cenne w przedłożeniu profesora Gregoriany, niekwestionowanego autorytetu w dziedzinie prawa kanonicznego, jest pozytywne⁵⁴⁰ zaakcento-

⁵³⁵ I d e m: „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”..., s. 24, n. 1.

⁵³⁶ J. Llobell: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi del Romano Pontefice al Tribunale Apostolico della Rota Romana*. IusEcc 2005, s. 552.

⁵³⁷ *Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939–2003)*. Ed. G. Erlebach. [Studi Giuridici. Vol. 66]. Città del Vaticano 2004.

⁵³⁸ R. Funghini: *Presentazione*. In: *Le Allocuzioni...*, s. 5–6.

⁵³⁹ U. Navarrete: *La rilevanza giuridica delle allocuzioni dei Romani Pontefici alla Rota Romana*. In: *Le Allocuzioni...*, s. 7–15. [To samo – „Quaderni Studio Rotale” 2005, s. 19–28].

⁵⁴⁰ Swoj pozytywny wykład U. Navarrete poprzedza zgłoszeniem zastrzeżeń do tych głosów w doktrynie, które skądinąd słusznie optują za prawną relewancją przemówień rotalnych, ale niestety czynią to z lekceważeniem ścisłych kryteriów jurydycznych. W skrótowym i syntetycznym ujęciu zastrzeżenia te kanonista formułuje następująco: 1. W odniesieniu do wspomnianych alokucji należy stwierdzić brak elementów formalnych, których istnienie jest konieczne, aby można było mówić o ustawie *sensu stricto*. Ergo: papież nie działa tu jako ustawodawca (*l'esercizio della potestà legislativa*). 2. Z tego samego powodu ewidentny jest fakt, że alokucje nie stanowią w sensie technicznoprawnym deklaracji autentycznych (*dichiarazioni autentiche*). Wszak gdy Urząd Nauczycielski Kościoła zamierza – w ramach zwyczajnego Magisterium – dokonać autentycznej wykładni prawa naturalnego, skutkującej prawnie (w myśl kan. 16), używa do tego celu właściwych instrumentów.

wanie unitarnej – czytaj: *par excellence* „komunijnej” – struktury urzędu Piotrowego. W tym właśnie duchu kanonista formułuje tezę wyjściową swego wyводу: w „definiowaniu” miejsca przemówień do Roty Rzymskiej w kościelnym systemie źródeł prawa należy jasno artykułować nieadekwatność kryteriów jurydyczności właściwych cywilnym porządkom prawnym. Przesądza o tym już sama specyfika *ius ecclesiale*, a mianowicie – jeśli przywołać myśl papieża Pawła VI – nieodzowna i niezastąpiona rola prawa kościelnego jako postulatu „eklezjologii integralnej” Soboru Watykańskiego II⁵⁴¹. Toteż istotnym wyznacznikiem uprawnionego gnozeologicznie podejścia do omawianego problemu jest zdystansowanie się od cywilistycznego pozytywizmu, którego przejawem jest pokusa prostego przenoszenia w obręb prawa kościelnego Monteskiuszowskiego trójpodziału władzy (osobno: władza ustawodawcza, władza wykonawcza, władza sądownicza)⁵⁴². Czyż trzeba przekonywać, że z separacyjnym postrzeganiem owej *potestas* niewiele wspólnego ma „posługa Piotra”? Czy nie jest dziś oczywiste, że biskup rzymski z woli Chrystusa wykonuje swój urząd (*munus petrinum*) w sposób niepodzielny – zawsze (!) jako kapłan-nauczyciel-pasterz całego Kościoła. A zatem błędem byłoby formułowanie jakichkolwiek wniosków prawnokanonicznych opartych na ekskluzywnym (rozłącznym) postrzeganiu aktywności papieża – osobno: *munus sacerdotis*, *munus magistri*, *munus pastoris*⁵⁴³.

Przykładowo, zmiana – utrwalonej w orzecznictwie Roty – doktryny, dotyczącej męskiej impotencji (identyfikowanej pojęciem *verum semen*), dokonała się przez promulgację dekretu Kongregacji Nauki Wiary z 13 V 1977 roku. 3. Nie da się uzasadniać natury prawnej alokacji rotalnych dyspozycją kan. 17, który sankcjonuje, że ustawa kościelna *si dubia et obscura manserit* [...] *ad mentem legislatoris est recurrendum* (już tu wypada zaznaczyć, że z tym ostatnim stanowiskiem U. Navarretego można polemizować) – ibidem, s. 10–11. Gros tych zastrzeżeń formułowano już wcześniej – zob. H. P r e e: *Aus der Rechtsprechung...*, s. 99–100.

⁵⁴¹ P a u l u s VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [27 I 1969]. AAS 1969, s. 175.

⁵⁴² U. N a v a r r e t e: *La rilevanza giuridica delle allocuzioni...*, s. 11.

⁵⁴³ Ibidem, s. 12. Zbliżony pogląd w odniesieniu do omawianego zagadnienia prezentuje G. Comotti: *Non bisogna [...] dimenticare che l'ordinamento canonico non è conformato al principio della divisione dei poteri e che il Romano Pontefice è in massimo grado titolare di poteri insieme legilativi, amministrativi e giudiziari: non sepre perciò è agevole definire un determinato atto come esplicazione di uno solo di questi poteri o di un particolare „munus”; inoltre, se in denere è prestabilita una forma determinata nella emanazione e pubblicazione di norme, il Pontefice non è obbligato alla sua osservanza, potendo anche prescindere del tutto così da mancare ogni vincolo o limite formale alla sua „plenitudo potestatis” ed ogni specifico requisito formale agli atti di sua diretto produzione* – G. C o m o t t i: *Le allocuzioni del Papa alla Rota Romana e i rapporti tra Magistero e giurisprudenza canonica*. In: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonica*. Ed. S. G h e r r o. Padova 1988, s. 181.

Niniejsza konstatacja wybitnego kanonisty otwiera drogę do dalszych precyzacji i uściśleń. Z jednej strony nie można abstrahować od oczywistej prawdy, że prawo kanoniczne ma swą specyfikę, która implikuje własne kryteria oceny waloru prawnego określonych aktów nauczyciela-pasterza Kościoła powszechnego; przez pryzmat celu doktrynalnego (*salus animarum*) owe akty jawią się jako immanentnie związane z porządkiem prawnym. Z drugiej strony nadprzyrodzona natura Kościoła-Wspólnoty (*Comunità*) wiary, kultu i łaski domaga się afirmacji stosownych ram posłuszeństwa kościelnego, posłuszeństwa, które jest o wiele szersze (również o wiele głębsze i wymagające) niż to, przypisane ściślemu zachowaniu porządku prawnego⁵⁴⁴.

W przekonaniu U. Navarretego przyjęte założenia doktrynalne stanowią warunek *sine qua non* właściwego podejścia do badanego problemu przez prawnika-kanonistę. Walor prawny papieskich przemówień do Roty Rzymskiej nie może być ustalany na zasadzie stosowania kryteriów ściśle jurydycznych do poszczególnych przypadków, gdy jednocześnie bez zastrzeżeń (!) przyjmuje się wspomniany Monteskiuszowski trójpodział władzy. Tymczasem – zdaniem kanonisty – każdy następca św. Piotra, wykonując urząd nauczyciela-pasterza Kościoła powszechnego, posługuje się alokucjami rotalnymi w celu ukazania szczególnie ważnych i aktualnych problemów doktrynalnych i zarazem wytyczenia stosownych rozwiązań i kierunków działania wszystkim pełniącym służbę w dziedzinie prawa kościelnego. Obligatoryjność działania wedle takich dyrektyw nie odwołuje się bynajmniej do reguł czysto jurydycznych (w sensie cywilistycznym); przeciwnie, swą podstawę znajduje w nadprzyrodzonej i charakterystycznej naturze Kościoła. Wszak chodzi o wspólnotę zorganizowaną hierarchicznie, w której następca Piotra (głowa tej wspólnoty) cieszy się niezmiennie – rozumianą unitarnie – pełną władzą w obrębie trzech uniwersalnych zadań Kościoła (z kluczowymi – w omawianym kontekście – *munus docendi* i *munus regendi*). Przesłanki te upoważniają – zdaniem U. Navarretego – do konkluzji, że przemówienia papieskie do Roty Rzymskiej mają funkcję doktrynalno-dyrektywno-normatywną i jako takie, odnoszą się do istotnych problemów orzecznictwa kościelnego⁵⁴⁵.

Istotne pogłębienie stanowiska profesora Gregoriany w badanej kwestii przynosi studium J. Llobella⁵⁴⁶, który – jak sam zaznacza – magisterialne

⁵⁴⁴ U. Navarrete: *La rilevanza giuridica delle allocuzioni...*, s. 14.

⁵⁴⁵ Wprowadzenie do wspomnianego zbioru alokucji rotalnych (*Le Allocuzioni...*) U. Navarrete zamyka konkluzją: *Proprio per questo direi che di fatto le Allocuzioni pontificie alla Rota hanno avuto e continuano ad avere una funzione che chiamerei dottrinale – direttiva – normativa circa i grandi problemi della giurisprudenza ecclesiale* [podkr. – U.N.] – ibidem, s. 15.

⁵⁴⁶ J. Llobell: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi...*, s. 547–564.

oparcie swych tez widzi w ostatnim przemówieniu Jana Pawła II do Roty Rzymskiej⁵⁴⁷. Na początku oryginalnej analizy kwestii wykonywania przez biskupa rzymskiego władzy sądowniczej⁵⁴⁸ kanonista zwraca uwagę, że w tej dziedzinie papież korzysta przeważnie z instrumentów prawnych, jakie daje mu władza legislacyjna. Świadczy o tym – dobrze uwypuklony w wymienionej alokucji rotalnej – „obszar” odpowiedzialności i działań kontrolnych biskupów wobec własnych trybunałów⁵⁴⁹. Otóż należy pamiętać, że zakres owej istotnej aktywności pasterzy diecezji zawsze pozostanie ograniczony (nawet, jeśli biskupi „z mocy prawa Bożego są sędziami swoich wspólnot”). Nie może być inaczej, skoro w dziedzinie sędziostwa kościelnego przewidziana jest *quasi*-absolutna centralizacja legislacji, określająca zwierzchnią pozycję najwyższego ustawodawcy. Dlatego też – jak zauważa J. Llobell – biskup rzymski na mocy pełnionego urzędu Piotrowego, odnosząc się w alokucjach rotalnych do działalności sądowej Kościoła, autorytatywnie wyjaśnia obowiązujące prawo wszystkim członkom trybunałów, nie wyłączając sędziów z prawa Bożego (biskupów diecezjalnych). Nadto, zdaniem kanonisty, nie można pominąć faktu, że przedmiot urzędowych wystąpień papieskich w przemówieniach do Roty Rzymskiej nierzadko formalnie pochodzi „od Pana” (tzn. jest prawem Bożym); innym razem chodzi o wyjaśnienia czy interpretacje dotyczące pozytywnego prawa kościelnego (ludzkiego)⁵⁵⁰.

Tak zarysowana perspektywa pozwala postrzegać – bezpośrednio w prawie kanonicznym – istotne treści alokucji rotalnych jako „obszar” wykonywania *m u n u s d o c e n d i* biskupa rzymskiego w zakresie magisterium zwyczajnego. Zdaniem włoskiego badacza problemu G. Comottiego, opinię tę uzasadnia zapis normatywny kan. 752 i odpowiadające temu zapisowi (zgodnie z wyjaśnieniem doktrynalnym w *motu proprio* Jana Pawła II *Ad tuendam fidem*⁵⁵¹) ujęcie trzeciej części *Wyznania wiary*, opracowanego przez Kongregację Nauki Wiary⁵⁵². Podzielający ten pogląd J. Llobell uważa, że w trzeciej części

⁵⁴⁷ Jan Paweł II: „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”... [29 I 2005], s. 24–25.

⁵⁴⁸ Oryginalnym elementem jest z pewnością włączenie w dyskurs kanonistyczny egzegezy tekstu biblijnego: Wj 18, 13–24 – zob. J. Llobell: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi...*, s. 555, 557.

⁵⁴⁹ Zob. Jan Paweł II: „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”..., s. 24, n. 4; Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii”*..., s. 15.

⁵⁵⁰ J. Llobell: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi...*, s. 557.

⁵⁵¹ Ioannes Paulus II: *Litterae apostolicae motu proprio datae „Ad tuendam fidem”* [18 V 1998]. AAS 1998, s. 458–459, n. 2.

⁵⁵² „Wprawdzie nie akt wiary, niemniej jednak religijne posłuszeństwo rozumowi i woli należy okazywać nauce, którą głosi papież lub kolegium biskupów w sprawach wiary i obyczajów, gdy sprawują autentyczne nauczanie, chociaż nie zamierzają przedstawić jej w sposób definitywny. Stąd wierni powinni starać się unikać wszystkiego, co się z tą nauką

professio fidei mieszczą się m.in. instrumenty prawne, które wydają się niezbędne do zabezpieczenia skuteczności doktryny Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa. Są wśród nich istotne narzędzia procesowe określające wyłącznie deklaratywną naturę kościelnych orzeczeń o ważności bądź nieważności węzła małżeńskiego (konstytutywna natura tych orzeczeń musiałaby oznaczać dopuszczenie możliwości rozwodu). Ten przykład pokazuje, że z jednej strony przedmiot „religijnego posłuszeństwa rozumu i woli” stanowią te aspekty katolickiej doktryny małżeńskiej, które wprost odnoszą się do prawa Bożego (oprócz nierozzerwalności – także *ius connubii*, niektóre przeszkody, wady zgody i inne); ich obligatoryjność jest bezpośrednia. Ale z drugiej strony w tej samej dziedzinie *ius matrimoniale* obowiązkiem *religiosum obsequium* muszą być objęte elementy pozytywnego prawa kościelnego (materialnego i procesowego), których przestrzeganie i wierna interpretacja są niezbędne do zapewnienia skuteczności prawu Bożemu⁵⁵³.

Niniejsze ustalenia harmonizują ze wzmiankowanym już kluczowym passusem ostatniej alokucji Jana Pawła II do Roty Rzymskiej: „Sędzia musi stosować się do prawa kanonicznego poprawnie interpretowanego. Nie powinien zatem nigdy zapominać o ścisłym związku norm prawnych z nauczaniem Kościoła. Czasem bowiem próbuje się oddzielać prawa Kościoła od nauczania Magisterium, jak gdyby chodziło o dwie różne sfery, z których tylko to, co należy do pierwszej, miałoby moc prawnie wiążącą, druga natomiast zawierałaby jedynie ogólne wskazania i zalecenia. Takie podejście jest w istocie rzeczy przejawem mentalności pozytywistycznej, pozostającej w sprzeczności z najlepszą tradycją prawniczą, zarówno klasyczną, jak i chrześcijańską. W rzeczywistości autentyczna interpretacja słowa Bożego, jakiej dokonuje Magisterium Kościoła (por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* »*Dei verbum*«, n. 10), ma wartość prawną, w takiej mierze, w jakiej dotyczy dziedziny prawa, i nie potrzebuje żadnej dodatkowej formalizacji, aby stać się prawnie i moralnie wiążącą”⁵⁵⁴. Właśnie ta wypowiedź papieża, której – wedle oceny J. Llobella⁵⁵⁵ – nie da się pominąć w badaniu problemu waloru kanonicznego alokucji rotalnych, daje dobre podstawy do próby sformułowania wniosków.

nie zgadza” – KPK 1983, kan. 752; Congregatio de Doctrina Fidei: *Instructio de ecclesiali Theologi vocatione* „*Donum veritatis*” [24 V 1990]. AAS 1990, s. 1559–1561, n. 23–24; G. Comotti: *Considerazioni circa il valore giuridico delle allocuzioni del Pontefice alla Rota Romana*. IusEcc 2004, s. 14.

⁵⁵³ J. Llobell: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi...*, s. 554.

⁵⁵⁴ Jan Paweł II: „*Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie*”..., s. 24–25, n. 6.

⁵⁵⁵ Zob. J. Llobell: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi...*, s. 552, 559, 563.

Po pierwsze, przyjmując założenie, że nie każdy *passus* wspomnianych alokucji ma znaczenie prawne *sensu stricto*⁵⁵⁶, należy się jasno odciąć od pozytywistycznych tendencji całościowego negowania ich relewancji w porządku kanonicznym. Zdecydowanie przeciwstawia się takim trendom Jan Paweł II, kiedy – w przytoczonym fragmencie wystąpienia rotalnego – stwierdza, że nie brakuje w alokucjach autentycznych deklaracji magisterialnych, które w sposób wyraźny (*actus sollemnis sensu latiore*) podają jakąś prawdę wiary. Takie deklaracje – interpretujące słowo Boże, tzn. dotyczące prawa Boskiego: naturalnego lub pozytywnego, mają bezpośredni walor prawny bez potrzeby „żadnej dodatkowej formalizacji” – czyli bez konieczności ich sprowadzania do prawa pozytywnego⁵⁵⁷. Przykładowo, wolą Jana Pawła II było potwierdzenie – w przemówieniu do Roty z 2000 roku – prawdy, że małżeństwo ważne i dopełnione nie może być nigdy rozwiązane, nawet władzą biskupa rzymskiego⁵⁵⁸.

Po drugie, o ile w świetle kan. 19 uzupełnienie luki prawnej może dokonywać się wedle ustalonych reguł, które m.in. każą uwzględnić jurysprudencję i praktykę Kurii Rzymskiej, o tyle jest oczywiste, że reguły te będą miały charakter jedynie pomocniczy w sytuacji bezpośredniej interwencji (!) biskupa rzymskiego (prawodawcy Kościoła powszechnego) – również wtedy, gdy luka prawna nie dotyczy materii prawa Bożego. Co więcej, nie można zapominać, że w wielu uzupełniających źródłach prawa ważne miejsce zajmują – zgodnie z zapisem kanonu – *generalia principia iuris*, z zachowaniem słuszności kanonicznej, które przekraczają funkcje li tylko pomocnicze, skoro ich cechą jest wzorcze i inspirujące oddziaływanie na kościelny porządek prawny⁵⁵⁹. *Nota bene*, odnosząc niniejsze re-

⁵⁵⁶ Ibidem, s. 559; G. C o m o t t i: *Considerazioni circa il valore giuridico...*, s. 14. Jednocześnie, nie można przejść obojętnie wobec ważnej uwagi, którą poczynił Jan Paweł II w przemówieniu do Roty z 1993 roku (poświęconemu w przeważającej części zagadnieniom ściśle prawnym, zwłaszcza zasadom interpretacji norm kodeksowych), kiedy w słowach *proporre, di anno in anno, alla vostra attenzione* podkreślił wiążący (kanonicznie) charakter omawianych alokucji – I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio ad Romanae Rotae auditores coram admissos* [29 I 1993]. AAS 1993, s. 1256, n. 2; zob. H. P r e e: *Aus der Rechtsprechung...*, s. 99.

⁵⁵⁷ W przeciwnym razie powieliłoby się schemat myśli pozytywistycznej. Wedle tego schematu, aby coś mogło mieć znaczenie prawne, musi „wejść” do prawa pozytywnego – zob. J. L l o b e l l: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi...*, s. 563–564.

⁵⁵⁸ Prawdę tę papież powtarza dwukrotnie: [...] *è necessario riaffermare che il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto, neppure dalla potestà del Romano Pontefice* [...] *Emerge quindi con chiarezza che la non estensione della potestà del Romano Pontefice ai matrimoni sacramentali rati e consumati è insegnata dal Magistero della Chiesa come dottrina da tenersi definitivamente, anche se essa non è stata dichiarata in forma solenne mediante un atto definitorio* – I o a n n e s P a u l u s II: *Allocutio Summi Pontificis...* [21 I 2000], s. 6, 7, n. 6, 8.

⁵⁵⁹ J. L l o b e l l: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi...*, s. 560.

gulacje do problematyki poruszanej w alokucjach rotalnych, warto odnotować charakterystyczną wypowiedź U. Navarretego – niekwestionowanego autorytetu w dziedzinie matrymonialistyki, zasłużonego w reformie *ius matrimoniale*⁵⁶⁰. Zwraca on uwagę na fakt, że ustawodawca kościelny był świadomy niemożności oddania w formułach prawnych całej prawdy antropologicznej dotyczącej instytucji małżeństwa⁵⁶¹. Stąd właśnie specjalne zaakcentowanie przez Jana Pawła II roli orzecznictwa Roty Rzymskiej (m.in. w art. 126 konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*) ukazywania adekwatnych sposobów wypełniania luk prawnych (przez świadectwo jednolitego orzecznictwa) w praktycznym stosowaniu kryteriów odnowionej antropologii chrześcijańskiej. A jednak – o czym nie wolno zapominać – nawet przyznanie wymienionemu trybunałowi apostolskiemu uprzywilejowanej roli w realizacji sądowniczego wymiaru *munus petrinum* nie zmienia w niczym faktu, że w oznaczonym normą kan. 19 (a wcześniej – kan. 20, CIC 1917) potencjalnym zakresie aktywności papież działa także sam, bez pośrednictwa swego organu zastępczego. Tu można podać dwa przykłady interwencji papieskich. W alokucji rotalnej z 1942 roku Pius XII dokonał autentycznej interpretacji pewności moralnej (w ramach uzupełnienia luki prawnej)⁵⁶². Z kolei w alokucjach z 1987 i 1988 roku Jan Paweł II za konieczne uznał skorygowanie praktyki licznych trybunałów, dotyczącej aplikacji kan. 1095, n. 2 i 3 (w ramach obowiązujących „zasad prawnych, z zachowaniem słuszności kanonicznej”)⁵⁶³.

Po trzecie, zgodnie z regulacją kan. 16 § 1: „w sposób autentyczny ustawy interpretuje ustawodawca” oraz/lub z zawartą w kan. 17 regułą interpretacji ustaw w postaci „myśli ustawodawcy”, można mówić o formalnym znaczeniu prawnym niektórych innych sformułowań papieskich, zawartych w przemówieniach rotalnych. Chodzi o te wypowiedzi biskupa rzymskiego, które choć nie odnoszą się wprost do prawa Bożego, mają – intencjonalnie – gwarantować jego operatywność (skuteczność). Takie fragmenty alokucji rotalnych można formalnie sytuować na poziomie aktów normatywnych bliskich instrukcjom (kan. 34). Nie są wszak ustawa-

⁵⁶⁰ Zob. A. Pastwa: *Istotne elementy małżeństwa...*, s. 116–117, 147–149.

⁵⁶¹ U. Navarrete: *La rilevanza giuridica delle allocuzioni...*, s. 11.

⁵⁶² Pius XII: *Allocutio ad Praelatos...* [1 X 1942], s. 338–343; Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Praelatos...* [4 II 1980], s. 9, n. 6; zob. Z. Grochowski: *Pewność moralna...*, s. 19.

⁵⁶³ Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], s. 3–8; Idem: *Allocutio Summi Pontificis...* [25 I 1988], s. 69–75. W przemówieniach tych ojciec św., stając na straży zasady konsensu, określa kryteria oceny przez sędziego kościelnego i obrońcę węzła małżeńskiego psychiatrycznych i psychologicznych ekspertyz biegłych sądowych; zob. J. Llobell: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi...*, s. 560–561, 563.

mi, ale służą urzędowej interpretacji ustaw i zawierają wskazania ich adekwatnego stosowania⁵⁶⁴. Przykładów może dostarczyć kwerenda cytowanych w *Dignitas connubii* znaczących wypowiedzi z papieskich wystąpień rotalnych, w dużej mierze – choć nie tylko – autorstwa papieża Jana Pawła II.

*

*

*

Motywowanej miłością do Kościoła-komunii, 27-letniej służbie ojca św. Jana Pawła II – godnego zastępcy Chrystusa Dobrego Pasterza i Sprawiedliwego Sędziego – zawdzięczamy misternie zarysowany ideowy profil kościelnego wymiaru sprawiedliwości. Śmiało dziś można powiedzieć, że klarowność specjalnego magisterium, proklamowanego z okazji corocznych audiencji dla Roty Rzymskiej, daje precyzyjną – także pod względem formalnoprawnym – odpowiedź na pytanie, na czym polega organiczny (nierozzerwalny) związek funkcji sędziego kościelnego z jego rolą jako duszpasterza. Nic zatem dziwnego, że jasno formułowana teza doktrynalna o niepodzielności wymienionych ról przybiera w nauczaniu papieża Wojtyły formę radykalnie głoszonego apelu: fundamentalnym celem każdego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa jest wierne głoszenie prawdy o osobie ludzkiej i małżeńskiej *communio personarum*. Bodaj najmocniej apel ten wybrzmiewa w słowach „odchodzącego” ojca św., do końca przepełnionego troską, aby w newralgicznej dziedzinie duszpasterstwa, związanej z działalnością sądownictwa kościelnego, niezmiennie i czysto emanował *splendor Veritatis*: „W corocznych przemówieniach do Roty Rzymskiej wielokrotnie przypominałem o fundamentalnym związku, jaki istnieje między procesem a poszukiwaniem obiektywnej prawdy. Za to odpowiedzialni muszą być przede wszystkim biskupi, którzy z mocy prawa Bożego są sędziami swoich wspólnot. [...] [Najważniejszym – A.P.] kryterium inspirującym deontologię sędziego jest umiłowanie prawdy. Musi on zatem być przede wszystkim przekonany, że prawda istnieje. Dlatego należy jej szukać, kierując się szczególnym pragnieniem jej poznania, nie zważając na żadne niedogodności, jakie z tego poznania mogą wynikać. Nie wolno ulegać lękowi przed prawdą, który może niekiedy rodzić się z obawy, by nie zranić osób. Prawda, którą jest sam Chrystus, wyzwala nas z wszelkich kompromisów ze stronnictwym kłamstwem. Sędzia, który naprawdę działa jako sędzia, to znaczy kieruje się sprawiedliwością, nie dopuszcza, aby powodowały nim fałszywe współczucie dla osób ani błędne sposoby myślenia, nawet jeśli są rozpo-

⁵⁶⁴ J. Llobell: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi...*, s. 564; por. G. Comotti: *Considerazioni circa il valore giuridico...*, s. 14.

wszechnione w danym środowisku. Wie on, że orzeczenia niesprawiedliwe nie są nigdy prawdziwym rozwiązaniem duszpasterskim i że dla wieczności liczy się to, jak Bóg osądzi jego działania”⁵⁶⁵. Nie tylko sędziowie, ale wszyscy pracownicy kościelnego wymiaru sprawiedliwości winni z całą powagą przyjąć i rzetelnie wcielać w życie treść tego doniosłego orędzia, które Jan Paweł II głosił z optymizmem – co warto podkreślić – godnym wiernego świadka Dobrej Nowiny: „Z nadzieją, że prawda sprawiedliwości będzie jaśniała coraz pełniejszym blaskiem w Kościele [...], udzielam mego błogosławieństwa”⁵⁶⁶.

⁵⁶⁵ Jan Paweł II: „*Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie*”..., s. 24, n. 4–5.

⁵⁶⁶ Ibidem, s. 25, n. 7.

Zakończenie

Kiedy w styczniu 2005 roku Jan Paweł II, podczas spotkania z audytorami Roty Rzymskiej po raz ostatni apelował o afirmowanie „fundamentalnego związku, jaki istnieje między procesem [małżeńskim – A.P.] a poszukiwaniem obiektywnej prawdy”, jednocześnie – na zakończenie audiencji w Sali Klementyńskiej – wyraził nadzieję, że „prawda sprawiedliwości będzie jaśniała coraz pełniejszym blaskiem w Kościele”¹. Zarówno wtenczas, jak i dziś solidną podbudowę tej nadziei świat kanonistyki widzi w dokonaniach, wielkiego Duchem, prawodawcy kościelnego². Czyż nie to miał na myśli dziekan Roty R. Funghini, gdy rok wcześniej, w przemówieniu otwierającym doroczne spotkanie z członkami apostolskiego trybunału, podsumowywał działalność legislacyjną papieża w ciągu 25 lat pontyfikatu? Padły wówczas ważne słowa: „Poprzez swe akty ustawodawcze przewyciężałeś negatywne nastawienie do prawa, panujące podczas Soboru i w okresie posoborowym, wynikające z przeciwstawiania Ewangelii i pozytywnego prawa kościelnego, Kościoła charyzmatycznego i Kościoła instytucjonalnego, miłości i prawa. Jednocześnie wyraźnie pokazywałeś, że Kościół jako Lud Boży kieruje się przede wszystkim prawem Bożym, lecz potrzebuje zarazem prawa pozytywnego, chroniącego prawa osobiste, i zasad określających jego społeczną strukturę”³.

¹ Jan Paweł II: „*Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie*”. Przemówienie do audytorów Trybunału Roty Rzymskiej [29 I 2005]. *OsRomPol* 2005, nr 4, s. 24–25, n. 4, 7.

² Zob. Z. Grocholewski: *La Filosofía del Derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*. Bogotá 2001, rozdział III: *Juan Pablo II, Legislador*, s. 43–54.

³ R. Funghini: *Indirizzo d'omaggio del Decano S.E. Mons. Raffaello Funghini a Sua Santità Giovanni Paolo II*, 29 I 2004. „*Quaderni Studio Rotale*” 2004, s. 5.

O trafności przytoczonej wypowiedzi najlepiej świadczy opinia wydana już po śmierci Jana Pawła II przez nowo wybranego następcę św. Piotra. W przemówieniu do tego samego gremium sędziowskiego Benedykt XVI, przekraczając ramy zwykłej kurtuazji, nie omieszkął podkreślić zasług swego poprzednika. Jeśli dziś Kościół (a w nim: kościelny wymiar sprawiedliwości) – mówił obecny papież – jest przygotowany, by adekwatnie odpowiadać na pogłębiający się kryzys małżeństwa i rodziny, to tę „kotwicę” nadziei i optymizmu w dużej mierze zawdzięczamy przenikliwości myśli wielkiego Pasterza i Nauczyciela, do którego nieprzypadkowo przylgnął tytuł filozofa i teologa prawa. Pozostaje bowiem niepodważalnym faktem, że w odniesieniu do doktryny i dyscypliny małżeństwa: z jednej strony prawodawstwo kodeksów łacińskiego (1983) i wschodniego (1990), z drugiej zaś specjalne magisterium papieskie ogłaszane w corocznych przemówieniach do Roty Rzymskiej (1979–2005) – czyli owo szczególne świadectwo wierności hermeneutyce Soboru tudzież realizowanego programowo sojuszu duszpasterstwa i prawa – znakomicie wpisują się w nakreślony przez Vaticanum II program permanentnej „odnowy zachowującej ciągłość”⁴.

Podjęta w pracy próba metodycznej weryfikacji hipotezy o istotnym wkładzie ojca św. Jana Pawła II w rozwój kanonicznej doktryny małżeńskiej współbrzmi z głosami przywołanych autorytetów. Niekwestionowanym osiągnięciem papieża-nauczyciela personalizmu jest i pozostanie reintegracja podstawowych prawd soborowej teologii małżeństwa wokół paradygmatycznej formuły „przymierza miłości małżeńskiej”. To w tej formule konsekwentnie i systematycznie prowadzony wykład papieski ujawnia strukturalną zasadę leżącą u podstaw normatywnego opisu *matri-monium canonicum* oraz klucz do adekwatnej sędziowskiej interpretacji/aplikacji obowiązujących przepisów prawa małżeńskiego. Trudno nie dostrzec, że już samo niniejsze ustalenie doktrynalne implikuje jasną odpowiedź na pytanie, dlaczego rozwinięta i pogłębiona w duchu soborowym idea małżeństwa kanonicznego stanowi – wśród wielu innych, niezliczonych dokonań – sztandarowe dzieło Jana Pawła II. Dodajmy – papieża, który program swego pontyfikatu zawarł w orędziu: człowiek – małżeństwo – rodzina są pierwszą drogą Kościoła⁵.

Jeśli każdą próbę pochylenia się nad przebogatą spuścizną 27 lat pontyfikatu z góry musi obciążać skaza fragmentaryczności (nie wspominając o koniecznym „przedmiotowym” zawężeniu perspektywy badawczej), to

⁴ Benedykt XVI: „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej [27 I 2007]. OsRomPol 2007, nr 5, s. 32.

⁵ RH, n. 14; por. Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis „Gratissimam sane”* [2 II 1994]. AAS 1994, s. 868, 891, n. 1, 13.

tym bardziej godny podkreślenia jest fakt, że nade wszystko perfekcyjnemu warsztatowi naukowemu i dyscyplinie metodologicznej, które „stylizują” magisterium *de matrimonio* papieża Wojtyły, należy zawdzięczać łatwość odczytania uniwersalnego przekazu ideowego. Jego klarowność i siła – jak staraliśmy się wykazać w pracy – wynika z programowej afirmacji całości nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie. Nic przeto dziwnego, że trzystopniowa analiza w tym obszarze: dziedzictwa myśli ojca św., filozofa i teologa, imponującego dorobku dawcy dwóch kodeksów czy wreszcie nauczycielskiej aktywności najwyższego sędziego kościelnego, skupia – jak w soczewce – jedną i tę samą prawdę „początku” – prawdę o nierozzerwalnym miłosnym przymierzu mężczyzny i kobiety.

Nowe odczytanie przez Jana Pawła II – w ramach autorskiej „teologii ciała” – „wielkiej karty” chrześcijańskiego małżeństwa⁶ zaowocowało doniosłą konkluzją: oblubieńczo-odkupieńcza relacja Chrystusa do Kościoła stanowi teologiczny fundament sakramentu małżeństwa. Wnioski formułowane na podstawie tej konstatacji są nie do przecenienia. Oczywiście staje się przede wszystkim fakt, że sakramentalne przymierze miłości dwojga osób dzięki twórczej (dynamicznej) realizacji relacji „małżeńskiej” z Chrystusem ujawnia szczególną więź z sakramentalnością samego Kościoła, a mianowicie buduje jedność całego Ciała Mistycznego. Następnie, wykazanie przez Papieża głębokiego związku sakramentu małżeństwa z chrztem i Eucharystią („analogia eucharystyczna”) uwydatnia w całej rozciągłości: po pierwsze, ontyczne wpisanie *sacramentum matrimonii* w tajemnicę Kościoła, po wtóre, konieczne (niezbylwalne) uczestnictwo tegoż sakramentu w kościelnym posłannictwie zbawczym. W konsekwencji należy przyjąć, że ochrzczeni małżonkowie, realizując naturalne cele małżeńskie: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa, mocą sakramentalnego daru Miłości Chrystusa (*Caritas*) stają się nie tylko wspólnotą „zbawioną”, ale także wspólnotą „zbawiającą”. Tę misję, przyjętą konstytutywnym aktem osobowego przymierza wypełniają – dzięki Duchowi ożywiającemu ich małżeńską (rodzinną) komunię i posłannictwo – w sakramentalnej wspólnotcie „Kościoła domowego”.

Przepisy *ius matrimoniale* dwóch kodeksów prawa kanonicznego (KPK 1983, CCEO), dotyczące zgody małżeńskiej, formy kanonicznej i innych warunków, koniecznych do ważnego zawarcia małżeństwa stanowią – już same w sobie (*in abstracto*) – znaczące dokonanie naukowe oraz przejaw wysokiej kultury prawnej. Wszelako nie bez znaczenia pozostaje fakt, że kościelne kanony ukazują niezbylwalną godność owej naturalnej instytucji

⁶ Ef 5, 21–33.

oczom współczesnego świata, by w wymiarze profetyczno-dydaktycznym być swoistym apelem do świeckich społeczeństw (państw, organizacji międzynarodowych) o ochronę i zabezpieczenie należnych jej praw. To dlatego ojciec św. Jan Paweł II z taką konsekwencją artykułował potrzebę unikania szkodliwego formalizmu w rozumieniu i aplikacji odnośnych norm kodeksowych⁷. Wszak w konfrontacji z coraz bardziej agresywną kulturą indywidualistyczną, w czasach powszechnego zaniku świadomości najgłębszych fundamentów małżeństwa i rodziny⁸ tylko integralna wizja osoby i małżeńskiej *communio personarum* stanowi właściwą – opartą na sile prawdy – „misyjną” odpowiedź Kościoła.

Wierne posłannictwu urzeczywistniania w Chrystusie Bosko-ludzkiej *Communio*, kanonistyka i orzecznictwo kościelne wnoszą swój wkład w budowanie „cywilizacji miłości”. Uniwersalizm tej posługi, wyrażony eklezyjalnym *munus propheticum*, ogniskuje się w trosce o ochronę i promocję godności rodziny (małżeństwa) – „podstawowej komórki społecznej”, którą – przypomnijmy – Jan Paweł II z całym przekonaniem określił „pierwszą drogą Kościoła”. I nie jest bez znaczenia, że w obliczu pogłębiającego się współcześnie „kryzysu prawdy” doktryna i jurisprudence stoją dziś przed wyzwaniem szczególnym. Agresywne prądy indywidualistycznej „antykultury”, kreujące mentalność zlaicyzowaną („nihilizm”, „utylicyzm”) i prowadzące w konsekwencji do nieuniknionego zderzenia „cywilizacji miłości” z „cywilizacją śmierci”, wyznaczają sędziom kościelnym (a szerzej: wszystkim podejmującym duszpasterski wysiłek adekwatnego stosowania prawa) szczególny obowiązek afirmowania humanistycznych i religijnych wartości małżeństwa. Mówił o tym Ojciec Święty w jednym z ostatnich swych przemówień do Roty Rzymskiej (2003). Podkreślił mianowicie, że skoro małżeństwo jest sakramentem, a co najmniej zawiera „ukryty charakter sakralny”, w kościelnym porządku prawnym nie może być miejsca na „immanentną”, świecką wizję małżeństwa⁹. Niniejsza wypowiedź na trwałe wpisała się w całość magisterialnego dzieła Jana Pawła II konsekwentnego prezentowania osobowych wyznaczników *matrimonium canonicum*. Wszak trudno dziś podawać w wątpliwość, że takie wyznaczniki – w ich integralnym ujęciu – determinują podstawowy sens wymogów dyscypliny kanonicznej. Kluczowe zaś w owej *par excellence* realistycznej wizji „wspólnoty całego życia” jest uznanie waloru prawnego miłości małżeńskiej. Tej samej miłości, która – na mocy uczestnictwa w tajemnicy Chrystusa i Kościoła (*myste-*

⁷ Jan Paweł II: „Miłość małżeńska”. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej [21 I 1999]. OsRomPol 1999, nr 5–6, s. 51, n. 4.

⁸ Idem: „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej [30 I 2003]. OsRomPol 2003, nr 4, s. 48, n. 3.

⁹ Ibidem, s. 49, n. 6.

rium caritatis et unitatis) – nadaje małżonkom wyjątkową godność i zadanie sakramentalnego odzwierciedlania Trynitarnej Komunii Osób.

W czasach postępującej fragmentaryzacji wiedzy, mnożenia perspektyw poznawczych, teorii i wizji, skutkujących niejednokrotnie utratą z pola widzenia godności osoby ludzkiej i sensu jej bytowania, odbiorca nasyconych chrześcijańskim personalizmem idei Jana Pawła II doświadcza czegoś zgoła odmiennego. Konkluzja wydaje się oczywista. Tym, co należałoby – z naukowego punktu widzenia – nie tylko docenić w dorobku Ojca Świętego, ale metodycznie włączyć we własny wysiłek prowadzenia badań w obszarze *de matrimonio*, jest zogniskowanie (scalenie) bogatej i kompleksowej rzeczywistości małżeństwa wokół nowej teologicznej syntezy: prawdy o przymierzu miłości małżeńskiej.

Wolno w końcu podsumować wcześniejsze uwagi bardziej ogólną refleksją. Naturalnym odruchem obcowania z duchową spuścizną po Janie Pawle II jest szacunek i wdzięczność. Nawet więcej – chylenie czoła przed głębią myśli Proroka naszych czasów, myśli, której horyzont mądrościowy harmonijnie łączy tak wiele dziedzin. Dlatego można oczekiwać, że powszechne uznanie dokonań wielkiego Papieża w dalszym ciągu będzie stymulować – w dziedzinie filozofii, teologii i kanonistyki – szeroko zakrojone, kompleksowe badania instytucji małżeństwa i rodziny. I właśnie w tym kontekście trudno oprzeć się przekonaniu, że pozostaje szczególnym życzeniem Jana Pawła II, by duch kontemplacji prawdy Objawienia zawsze unosił się na dwóch skrzydłach: wiary i rozumu. Czyż owa piękna metafora, użyta w pierwszym zdaniu encykliki *Fides et ratio* (1998), nie wyraża autentycznego, bo przypieczętowanego osobistym przykładem, papieskiego przesłania do wszystkich podejmujących naukowy trud badawczy? Zwłaszcza powołanym do uprawiania nauk teologicznych winien towarzyszyć konsekwentnie wcielany w życie etos (filozofa, teologa, kanonisty, sędziego kościelnego...). Jego zaś najpełniejszy wyraz stanowi – jak to ujął Papież w wymienionej encyklice – „diakonia prawdy”: postawa szczególnej osobistej odpowiedzialności za realizację misji Kościoła. „Misja ta z jednej strony włącza społeczność wierzących we wspólny wysiłek, jaki podejmuje ludzkość, aby dotrzeć do prawdy, z drugiej zaś zobowiązuje ją, by głosiła innym zdobytą wiedzę, zachowując wszakże świadomość, że każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym”¹⁰.

¹⁰ FR, n. 2.

Bibliografia

Źródła

Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale. Romae 1909—.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Vol. 1—4. Typis Polyglottis Vaticanis 1970—1980.

Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939—2003). Ed. G. Erlebach. [Studi Giuridici. Vol. 66]. Città del Vaticano 2004.

Apostolicum Rotae Romanae Tribunal: *Decisiones seu sententiae*. Romae 1909—.

Augustinus Aurelius S.: *De bono coniugali*. PL 40, 371—396.

Augustinus Aurelius S.: *De Trinitate*. PL 42, 819—1098.

Benedictus XIV: *Constitutio apostolica „Dei miseratione”* [3 XI 1741] — CIC Fontes. Vol. 1, n. 318.

Benedictus XVI: *Allocutiones ad Rotae Romanae auditores*:

„Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej [28 I 2006]. OsRomPol 2006, nr 4, s. 28—30.

„Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej [27 I 2007]. OsRomPol 2007, nr 5, s. 31—33.

„Prawne znaczenie wyroków rotalnych”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej [26 I 2008]. OsRomPol 2008, nr 3, s. 31—33.

Benedictus XVI: *Litterae encyclicae „Deus caritas est”* [25 XII 2005]. AAS 2006, s. 217—252.

Benedykt XVI: „Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu”. Przemówienie do kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej [22 XII 2005]. OsRomPol 2006, nr 2, s. 15—20.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Città del Vaticano 1990.

- Codex Iuris Canonici* auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. *Kodeks prawa kanonicznego*. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań 1984.
- Codex Iuris Canonici*, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Romae 1918.
- Concilium Tridentinum: Sessio VII. 3 III 1547. *Decretum de sacramentis*. DS 1600–1630; Sessio XXIV. 11 XI 1563. A) *Doctrina de sacramento matrimonii*. B) *Canones super reformatione circa matrimonium: Decr. „Tametsi”*. DS 1797–1816.
- Congregatio de Doctrina Fidei: *Instructio de ecclesiali Theologi vocatione „Donum veritatis”* [24 V 1990]. AAS 1990, s. 1559–1561.
- Consilium pro Publicis Ecclesiae Negotiis: *Epistola ad Praesidem Conf. Episcopalis U.S.A. circa cessationem normarum* [20 VI 1973]. In: I. Gordon, Z. Grocholewski: *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*. Vol. 1. Romae 1977, s. 252–254, n. 1431–1437.
- Consilium pro Publicis Ecclesiae Negotiis: *Normae concessae Conferentiae Episcopali Statuum Foederatorum Americae Septentrionalis* [28 IV 1970]. In: I. Gordon, Z. Grocholewski: *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*. Vol. 1. Romae 1977, s. 242–252, n. 1379–1428.
- Consilium pro Publicis Ecclesiae Negotiis: *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii approbatur pro Conferentiae Episcopalis Australiae territorio* [31 VIII 1970]. In: X. Ochoa: *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*. Vol. 4. Romae 1972, n. 3895.
- Corpus Iuris Canonici*. Editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg. Pars 1: *Decretum Magistri Gratiani*. Lipsiae 1879 (Graz 1959); Pars 2: *Decretalium collectiones: „Decretales Gregorii P. IX”, „Liber Sextus Decretalium Bonifacii P. VIII”, „Clementis P. V Constitutiones”, „Extravagantes tum viginti Ioannis P. XXII, tum communes”*. Lipsiae 1881 (Graz 1959).
- Giovanni Paolo II: *Discorso del Santo Padre ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia* [31 V 2001]. „Anthropotes” 2001, s. 185–188.
- Giovanni Paolo II: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. 1–28 [1978–2005]. Città del Vaticano 1979–2006.
- Ioannes XXIII: *Allocutio ad Rotae Romanae auditores*:
Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque Officiales, Advocatos et Procuratores Tribunalis Sacrae Romanae Rotae [13 XII 1961]. AAS 1961, s. 817–820.
- Ioannes Paulus II: *Allocutiones ad Rotae Romanae auditores*:
Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali [17 II 1979]. ComCan 1979, s. 8–13.
Allocutio ad Praelatos Auditores Sacrae Romanae Rotae ineunte anno iudiciali [4 II 1980]. ComCan 1980, s. 6–12.
 „Na straży nierozzerwalności małżeństwa”. Przemówienie do Roty Rzymskiej [24 I 1981]. OsRomPol 1981, nr 2, s. 1, 10.
Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos [28 I 1982]. ComCan 1982, s. 15–20.
 „Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła”. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej [26 II 1983]. OsRomPol 1983, nr 3, s. 12.
 „Sędziowie trybunałów kościelnych wobec nowego Kodeksu”. Przemówienie do Roty Rzymskiej [26 I 1984]. OsRomPol 1984, nr 1–2, s. 18.

- Discorso del Santo Padre ai Membri del Tribunale della Rota Romana. (Il vostro lavoro è giudiziario, ma la vostra missione è fondamentalmente evangelica, ecclesiale e sacerdotale)* [30 I 1986]. ComCan 1986, s. 26–30.
- Ioannes Paulus II: *Adhortatio apostolica „Christifideles laici”* [30 XII 1988]. AAS 1989, s. 393–521.
- Ioannes Paulus II: *Adhortatio apostolica „Familiaris consortio”* [22 XI 1981]. AAS 1982, s. 81–191.
- Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (Il giudice non si lasci suggestionare da perizie basate su premesse antropologiche inaccettabili)* [5 II 1987]. ComCan 1987, s. 3–8.
- Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (Il „Difensore del vincolo” è il necessario garante del rispetto della visione cristiana del matrimonio)* [25 I 1988]. ComCan 1988, s. 69–75.
- Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (La legge garantisce l'esercizio del diritto alla difesa a lo regola affinché non degeneri in abuso o ostruzionismo)* [26 I 1989]. ComCan 1989, s. 15–19.
- Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (Il giudice si guardi sempre da una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale)* [18 I 1990]. ComCan 1990, s. 3–7.
- Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (Di fronte a una visione immanentistica e edonistica dell'amore sponsale la Chiesa è chiamata a riproporre integralmente il messaggio evangelico sul matrimonio)* [28 I 1991]. ComCan 1991, s. 8–13.
- Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos. (Salvaguardare l'immutabilità della legge divina e la stabilità della norma canonica, tutelando e difendendo la dignità dell'uomo)* [23 I 1992]. ComCan 1992, s. 3–6.
- Allocutio ad Romanae Rotae auditores coram admissos* [29 I 1993]. AAS 1993, s. 1256–1260.
- Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [28 I 1994]. ComCan 1994, s. 13–17.
- Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [10 II 1995]. ComCan 1995, s. 3–8.
- Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [22 I 1996]. ComCan 1996, s. 3–7.
- Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [27 I 1997]. ComCan 1997, s. 13–16.
- Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [17 I 1998]. ComCan 1998, s. 7–11.
- „Miłość małżeńska”. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej [21 I 1999]. OsRomPol 1999, nr 5–6, s. 50–52.
- Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [21 I 2000]. ComCan 2000, s. 3–8.
- „Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne”. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej [1 II 2001]. OsRomPol 2001, nr 4, s. 33–35.
- „Nierozdzielność małżeństwa dobrem wszystkich”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej [28 I 2002]. OsRomPol 2002, nr 4, s. 33–35.

- „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”. Przemówienie do członków Trybunały Roty Rzymskiej [30 I 2003]. OsRomPol 2003, nr 4, s. 47–49.
- „Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa”. Przemówienie do członków Trybunały Roty Rzymskiej [29 I 2004]. OsRomPol 2004, nr 4, s. 34–36.
- „Przyjąć naukę Kościoła o małżeństwie”. Przemówienie do audytorów Trybunału Roty Rzymskiej [29 I 2005]. OsRomPol 2005, nr 4, s. 24–25.
- Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Iudices aliosque ecclesiasticorum tribunalium Officiales, apud Pontificiam Universitatem Gregorianam, VII Renovationis cursum participant, coram admissos* [13 XII 1979]. AAS 1979, s. 1529–1531.
- Ioannes Paulus II: *Allocutio. Portate alle vostre Chiese particolari la conoscenza del Codice del Popolo di Dio* [21 XI 1983]. ComCan 1983, s. 124–126.
- Ioannes Paulus II: *Constitutio apostolica de Romana Curia „Pastor bonus”* [28 VI 1988]. AAS 1988, s. 841–912.
- Ioannes Paulus II: *Constitutio apostolica „Sacrae disciplinae leges”*. AAS 1983, Pars 2.
- Ioannes Paulus II: *Litterae apostolicae motu proprio datae „Ad tuendam fidem”* [18 V 1998]. AAS 1998, s. 457–461.
- Ioannes Paulus II: *Litterae apostolicae „Mulieris dignitatem”* [15 VIII 1988]. AAS 1988, s. 1653–1729.
- Ioannes Paulus II: *Litterae encyclicae „Dominum et vivificantem”* [18 V 1986]. AAS 1986, s. 809–900.
- Ioannes Paulus II: *Litterae encyclicae „Ecclesia de Eucharistia”* [17 IV 2003]. AAS 2003, s. 433–475.
- Ioannes Paulus II: *Litterae encyclicae „Evangelium vitae”* [25 III 1995]. AAS 1995, s. 401–522.
- Ioannes Paulus II: *Litterae encyclicae „Fides et ratio”* [14 IX 1998]. AAS 1999, s. 5–88.
- Ioannes Paulus II: *Litterae encyclicae „Redemptor hominis”* [4 III 1979]. AAS 1979, s. 257–324.
- Ioannes Paulus II: *Litterae encyclicae „Ut unum sint”* [25 V 1995]. AAS 1995, s. 921–982.
- Ioannes Paulus II: *Litterae encyclicae „Veritatis splendor”* [6 VIII 1993]. AAS 1993, s. 1133–1228.
- Ioannes Paulus II: *Litterae Familiis „Gratissimam sane”* [2 II 1994]. AAS 1994, s. 868–925.
- Jan Paweł II: „Eucharystia a rodzina chrześcijańska”. Orędzie Ojca Świętego do Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Nairobi [15 VIII 1984]. OsRomPol 1984, nr 8, s. 6.
- Jan Paweł II: „Familiaris consortio”. Tekst i komentarze. Red. T. Styczeń. Lublin 1987.
- Jan Paweł II: „Gdybyś znała dar Boży”. Przemówienie do członków ruchu „Equipes Notre-Dame” [23 IX 1982]. OsRomPol 1982, nr 10, s. 21–22.
- Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. T. 1: Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998.
- Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. T. 2: Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998.
- Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. T. 3: Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998.
- Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. T. 4: Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998.

Jan Paweł II: „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*. Red. Z.J. Zdybicka. Lublin 1982.

Jan Paweł II: „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*. Red. A. Szostek. Lublin 1995.

Jan Paweł II: *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*. Città del Vaticano 1992.

Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań 1994.

Kongregacja Nauki Wiary: *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*. OsRomPol 1992, nr 10, s. 37–41.

Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Katowice 1996³.

Paulus VI: *Allocutio ad eos, qui Conventui Internationali interfuerunt, in urbe Roma favente Pontificia Universitate Gregoriana habito, exeunte saeculo ex quo Facultas Iuris Canonici eodem in Atheneo constituta est* [19 II 1977]. AAS 1977, s. 208–212.

Paulus VI: *Allocutiones ad Rotae Romanae auditores*:

Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno [11 I 1965]. AAS 1965, s. 233–236.

Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos [25 I 1966]. AAS 1966, s. 152–155.

Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos [12 II 1968]. AAS 1968, s. 202–207.

Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos [27 I 1969]. AAS 1969, s. 174–178.

Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Padre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos [29 I 1970]. AAS 1970, s. 111–118.

Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos [28 I 1971]. AAS 1971, s. 135–142.

Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Padre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos [28 I 1972]. AAS 1972, s. 202–205.

Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae [8 II 1973]. PPK. T. 7/3, s. 119–129.

Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos [31 I 1974]. AAS 1974, s. 84–88.

Allocutio ad Praelatos Auditores, Advocatos et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos [9 II 1976]. ComCan 1976, s. 3–7.

Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, novo litibus iudicandis ineunte anno, de protectione iustitiae perfectiore reddenda [4 II 1977]. AAS 1977, s. 147–153.

Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, ineunte anno iudiciali [28 I 1978]. AAS 1978, s. 181–186.

- Paulus VI: *Allocutio. Iis qui interfuerunt II Congressui Associationis Internationalis Canonistarum Mediolani habito* [17 IX 1973]. PPK. T. 7/3, s. 130–140.
- Paulus VI: *Allocutio. In foro ad Basilicam S. Petri patente habita nocte Nativitatis Domini nostri Jesu Christi, Anno Sacro Iubilaei exeunte* [25 XII 1975]. AAS 1976, s. 143–145.
- Paulus VI: *Allocutio. Sodalibus Consociationis v.d. „Equipes Notre Dame” e variis nationibus, coram admissis* [4 V 1970]. AAS 1970, s. 428–437.
- Paulus VI: *Litterae encyclicae „Humanae vitae”* [25 VII 1968]. AAS 1968, s. 481–503.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Poznań—Warszawa 1990.*
- Pius X: *Constitutio apostolica „Sapienti consilio”* [29 VI 1908]. ASS 1908, s. 425–461.
- Pius XI: *Constitutio apostolica. De quibusdam Praelatis Romanae Curiae et variis eorum ordinibus*. AAS 1934, s. 497–521.
- Pius XI: *Litterae encyclicae „Casti connubii”* [31 XII 1930]. AAS 1930, s. 539–592.
- Pius XII: *Allocutiones ad Rotae Romanae auditores:*
Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores [1 X 1942]. AAS 1942, s. 338–343.
Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores [2 X 1944]. AAS 1944, s. 281–290.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em-mis atque exc-mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*. Typis Polyglottis Vaticanis 1981. [To samo — ComCan 1982, s. 116–230; ComCan 1983, s. 57–109, 170–253; ComCan 1984, s. 27–99].
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum*. Typis Polyglottis Vaticanis 1980.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur*. Typis Polyglottis Vaticanis 1975.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema Legis Ecclesiae Fundamental. Textus prior* (1969). Typis Polyglottis Vaticanis 1971. Tekst łacińsko-polski — PPK. T. 3/3, s. 98–170.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema novissimum, post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*. Typis Polyglottis Vaticanis 1982.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Instructio „Dignitas connubii” servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* [25 I 2005]. ComCan 2005, s. 11–92.
- Rotae Romanae Tribunal: *Normae* [18 IV 1994]. AAS 1994, s. 508–540.
- Sacra Congregatio Sacramentis: *Instructio „Provida Mater”* [15 VIII 1936]. AAS 1936, s. 313–361.
- Signatura Apostolica: *Decretum particulare „Praesumptiones facti pro causis nullitatis matrimonii”* [13 XII 1995]. IusEcc 1996, s. 821–839.

Sobór Watykański II: *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*. Paris 1967; *Tekst polski. Nowe tłumaczenie*. Poznań 2002.

Thomas de Aquino S.: *Summa theologiae*. Vol. 1–6. Taurinii 1886.

Literatura

Alfs R.: *Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von Sakramentalität der Ehe. Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung*. Würzburg 1993.

Ardito S.: *Il matrimonio*. In: *Il diritto nel mistero della Chiesa*. Vol. 3. [Quaderni di Apollinaris. Vol. 3]. Roma 1980, s. 192–368.

Ardito S.: *La normativa sul matrimonio: spirito conciliare e precipue novità*. In: *La normativa del nuovo Codice*. Ed. E. Cappellini. Brescia 1983, s. 223–244.

Arroba Conde M.J.: *Diritto processuale canonico*. Roma 1994².

Auer A.: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum dritten Kapitel des ersten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 377–397.

Aymans W.: *Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff*. AKKR 1984, s. 337–353.

Aymans W.: *Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. AKKR 1978, s. 424–446.

Aymans W.: *Die sakramentale Ehe – Gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. REDC 1990, s. 611–638.

Aymans W., Mörsdorf K.: *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*. Bd. 1: *Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen*. Paderborn–München–Wien–Zürich 1991¹³.

Aznar Gil F.J.: *Derecho matrimonial canónico*. Vol. 1: *Canones 1055–1094*. Salamanca 2001.

Aznar Gil F.R.: *El Nuevo Derecho Matrimonial Canónico*. Salamanca 1983.

Bajda J.: „Chrystus odwołuje się do serca”. Wokół problemu interioryzacji. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2: *Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 147–170.

Bajda J.: *Etos sakramentu małżeństwa*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4: *Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 231–248.

Bajda J.: *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 185–202.

Bajda J.: *Powołanie do miłości. Podstawy teologicznomoralne*. W: *Wychowanie do miłości*. Red. K. Majdański. Warszawa 1987, s. 34–47.

Bajda J.: *Teologia rodziny w „Familiaris consortio”*. W: Jan Paweł II: „*Familiaris consortio*”. *Tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń. Lublin 1987, s. 143–155.

Baldanza G.: *Il matrimonio come Sacramento permanente*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. Triacca, G. Pianazzi. Roma 1976, s. 81–102.

Balthasar H.U. von: *W pełni wiary*. Red. M. Kehl, W. Löser. Przekł. J. Fenrychowa. Kraków 1991.

- Bañares J.I.: *Comentario al c. 1058*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 3/2. Pamplona 2002³, s. 1067–1075.
- Bañares J.I.: *Comentario al c. 1060*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 3/2. Pamplona 2002³, s. 1087–1093.
- Bañares J.I.: *El „favor matrimonii” y la presunción de validez del matrimonio contratado*. *Comentario al Discurso de Juan Pablo II al Tribunal de la Rota Romana de 29.I.2004*. *IusCan* 2005, s. 243–257.
- Bañares J.I.: *El „ius connubii”, ¿derecho fundamental del fiel?* „*Fidelium Iura*” 1993, s. 233–261.
- Baumann U.: *Die Ehe – ein Sakrament?* Zürich 1988.
- Bellarmin R.: *De controversiis*. Venetiis 1721.
- Berlingò S.: *Dal „mistero” al „ministero”: l’ufficio ecclesiastico*. *IusEcc* 1993, s. 114–120.
- Bernal L.C.: *Genesis de la doctrina sobre el amor conyugal de la Constitución „Gaudium et spes”*. *ETHL* 1975, s. 49–81.
- Bernhard J.: *Grundlagen des kirchlichen Eherechts*. In: *Beginn und Ende der Ehe. Aktuelle Tendenzen in Kirchen- und Zivilrecht*. Hrsg. R. Puzsa, A.P. Kustermann. Heidelberg 1994, s. 1–7.
- Bersini F.: *Le „animadversiones” del difensore del vicolo nelle cause matrimoniali*. *ME* 1973, s. 270–276.
- Bersini F.: *La figura del giudice ecclesiastico nei discorsi dei Papi*. *CivCat* 1987, No 2, s. 458–467.
- Bertolini G.: *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio. A proposito dell’Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana per l’Anno Giudiziaro 2001*. *DrE* 2001, s. 1405–1447.
- Betengne J.P.: *Équité canonique et „salus animarum”*. *SCan* 2005, s. 203–220.
- Beyer J.: *Amoris humani donum divinae caritati sacramentum*. *PRMCL* 1969, s. 219–242.
- Beyer J.: *Die christliche Ehe ist Sakrament*. In: *„Iustus Iudex”. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag*. Hrsg. K. Lüdicke, H. Mussinghoff, H. Schwen-denwein. Essen 1990, s. 185–198.
- Beyer J.: *La „communio” comme critère des droits fondamentaux*. In: *Les droits fondamentaux du chrétiens dans l’Église et dans la société. Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique (6–11.X.1980)*. Fribourg 1981, s. 79–96.
- Beyer J.: *Ecclesia domestica*. *PRMCL* 1990, s. 293–326.
- Beyer J.: *Iudex laicus vir vel mulier*. *PRMCL* 1986, s. 29–60.
- Bianchi P.: *La certezza morale e il libero convincimento del giudice*. In: *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l’Istruzione „Dignitas Connubii”. Parte prima: i principi*. Ed. P.A. Bonnet, C. Gullo. [Studi Giuridici. Vol. 75]. Città del Vaticano 2007, s. 387–401.
- Bianchi P.: *L’istruzione „Dignitas connubii” e il can. 1095*. *PRMCL* 2005, s. 509–542.
- Bonnet P.A.: *Essenza, proprietà essenziali, fini e sacramentalità (cann. 1055–1056)*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 1. Ed. P.A. Bonnet, C. Gullo. [Studi Giuridici. Vol. 56]. Città del Vaticano 2002, s. 95–154.
- Bonnet P.A.: *De iudicis sententia ac certitudine morali*. *PRMCL* 1986, s. 61–100.
- Bonnet P.A.: *Nel segno dell’uomo: diritto e scienza nell’economia del matrimonio canonico*. „*Quaderni Studio Rotale*” 1990, s. 11–16.
- Bonnet P.A.: *Le parti in causa. Brevi annotazioni ai can. 1476–1490 CIC*. *PRMCL* 1995, s. 489–514.

- Brugnotto G.: *L'„aequitas canonica”*. Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense). Roma 1999.
- Burke C.: *Marriage as a sacrament of sanctification*. „Annales theologici” 1995, s. 71–87.
- Burke C.: *Die Zwecke der Ehe: institutionelle oder personalistische Sicht?* ME 1995, s. 449–478.
- Burke J.J.: *The Defender of the Bond in the New Code*. Jur 1985, s. 210–229.
- Buttiglione R.: *Mysł Karola Wojtyły*. Przekł. J. Merecki. Lublin 1996.
- Caffarra C.: „*Familiaris consortio*” – Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della familia. „Anthropotes” 2001, s. 207–221.
- Caffarra C.: *Matrimonio e visione dell'uomo*. „Quaderni Studio Rotale” 1987, s. 29–40.
- Caffarra C.: *O całościowym, osobowym ujęciu małżeństwa chrześcijańskiego w najnowszej teologii katolickiej*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4: *Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 335–347.
- Caffarra C.: *La teologia del matrimonio con riferimento al C.I.C.* In: *Teologia e Diritto canonico*. [Studi Giuridici. Vol. 12]. Città del Vaticano 1987, s. 153–163.
- Calamari M.: *De „favor iuris” nel processo matrimoniale canonico e civile*. Padova 1932.
- Carreras J.: *Commento al discorso di Giovanni Paolo II al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'apertura dell'anno giudiziario*. IusEcc 1997, s. 774–782.
- Castañó J.F.: *Estne matrimonium contractus? (Quaestio disputata)*. PRMCL 1993, s. 431–476.
- Castañó J.F.: *Il sacramento del matrimonio*. Vol. 1. Roma 1991.
- Cenalmor D.: *Comentario al c. 223*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 2/1. Pamplona 2002³, s. 157–161.
- Christen E.: *Ehe als Sakrament – neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*. In: „Theologische Berichte”. Hrsg. J. Pfammatter, F. Furger. Bd. 1. Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, s. 11–68.
- Chudy W.: *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 217–238.
- Chudy W.: *Światło dla wszystkich*. W: Jan Paweł II: „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*. Red. A. Szostek. Lublin 1995, s. 251–274.
- Ciáurriz M.J.: *Comentario al c. 29*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 1. Pamplona 2002³, s. 484–486.
- Ciccone L.: *L'Enciclica „Humanae vitae”*. *Analisi e commento*. DThP 1969, s. 141–173.
- Colagiovanni E.: *Aspetti dinamici della cultura processualistica moderna*. ME 1996, s. 513–538.
- Colagiovanni E.: *Il giudice e la valutazione delle prove*. In: *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*. [Studi Giuridici. Vol. 38]. Città del Vaticano 1995, s. 9–13.
- Comotti G.: *Le allocuzioni del Papa alla Rota Romana e i rapporti tra Magistero e giurisprudenza canonica*. In: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*. Ed. S. Gherro. Padova 1988, s. 173–185.
- Comotti G.: *Considerazioni circa il valore giuridico delle allocuzioni del Pontefice alla Rota Romana*. IusEcc 2004, s. 3–20.

- Congar Y.: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum vierten Kapitel des ersten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 397–422.
- Connolly P.: *Contrasts in the Western and Eastern Approaches to Marriage*. SCan 2001, s. 357–402.
- Corecco E.: *Il matrimonio nel nuovo Codex Iuris Canonici. Osservazioni critiche*. In: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*. Padova 1988, s. 105–130.
- Corecco E.: *Natur und Struktur der „sacra potestas“ in der kanonischen Doktrin und im neuen CIC*. AKKR 1984, s. 354–383.
- Corecco E.: *Obraz rodziny zbudowanej na małżeństwie w świetle prawa kanonicznego u progu trzeciego tysiąclecia*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4: *Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 367–371.
- Corecco E.: „*Ordinatio rationis*” o „*ordinatio fidei*”? *Appunti sulla definizione di legge canonica*. StLT Communio 1977, s. 48–69.
- Corecco E.: *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*. In: *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*. Vol. 1. Milano 1984, s. 390–409.
- Crosby J.F.: *L'incomunicabilità della persona umana*. „Anthropotes” 1993, s. 159–187.
- Crosby J.F.: *The Personalism of John Paul II as the Basis of his Approach to the Teaching of „Humanae vitae”*. „Anthropotes” 1989, s. 54–62.
- Dalla Torre G.: *Il „favor iuris” di cui gode il matrimonio (cann. 1060 e 1101 § 1)*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 1. [Studi Giuridici. Vol. 56]. Città del Vaticano 2002, s. 221–234.
- Dalla Torre G.: *Il valore della presunzione del can. 1101 in una società secolarizzata*. In: *Matrimonio e Sacramento*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32]. Città del Vaticano 2004, s. 57–73.
- Daneels F.: *De iure defensionis. Brevis commentarius ad allocutionem Summi Pontificis diei 26 ianuarii 1989 ad Rotam Romanam*. PRMCL 1990, s. 243–266.
- Daneels F.: *Una introducción general a la Instrucción „Dignitas connubii”*. IusCan 2006, s. 33–58.
- Daneels F.: *La natura propria del processo di nullità matrimoniale*. In: *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della „Dignitas Connubii”*. Ed. H. Franceschi, J. Llobell, M.A. Ortiz. Roma 2005, s. 15–26.
- De Caro D.: *La formazione e la vita della coppia nel matrimonio cattolico*. ME 1992, s. 337–355.
- Del Giudice V.: *Istituzioni di diritto canonico*. Milano 1936.
- Della Rocca F.: *Il magistero pontificio e il processo matrimoniale canonico*. EIC 1989, s. 451–467.
- Della Rocca F.: *Nuovi Saggi di Diritto Processuale Canonico*. Padova 1988.
- De Paolis V.: *Communio in novo Codice*. PRMCL 1988, s. 521–552.
- Diego-Lora C. de: *Comentario al c. 1433*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 4/1. Pamplona 2002³, s. 831–836.
- Diego-Lora C. de, Rodríguez-Ocaña R.: *Lecciones de derecho Procesal Canónico. Parte general*. Pamplona 2003.
- D'Ostilio F.: *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico (revisione – promulgazione – presentazione)*. Città del Vaticano 1983.
- Dzierżon G.: *Polemika wokół kontraktualistycznej natury małżeństwa*. PK 2000, nr 1–2, s. 95–106.

- Dzięga A.: *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*. Warszawa 1994.
- Dzięga A.: *Zadania procesowe obrońcy węzła małżeńskiego*. W: „Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia”. Red. A. Dzięga. T. 1. Lublin 1999, s. 23–40.
- Eder J.: *Der Begriff des „foedus matrimoniale” im Ehe recht des CIC*. [Dissertationen. Kanonistische Reihe. Hrsg. W. Aymans, K.-Th. Geringer, H. Schmitz. Bd. 3]. St. Ottilien 1989.
- Erdő P.: *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali*. PRMCL 1998, s. 81–104.
- Erdő P.: *Quaestiones de officiis ecclesiasticis laicorum*. PRMCL 1992, s. 179–209.
- Erlebach G.: *Le fattispecie di negazione del diritto di difesa causanti la nullità della sentenza secondo la giurisprudenza rotale. (Parte dinamica)*. ME 1990, s. 387–433.
- Erlebach G.: *La nullità della sentenza giudiziale „ob ius defensionis denegatum” nella giurisprudenza rotale*. [Studi Giuridici. Vol. 25]. Città del Vaticano 1991.
- Erlebach G.: *Problem wymiaru antropologicznego i prawnego w rozumieniu zgody małżeńskiej*. „Ius Matrimoniale” 1999, s. 7–28.
- Fagiolo V.: *Le proprietà essenziali del matrimonio*. ME 1993, s. 145–178.
- Fellhauer D.E.: *The „Consortium omnis vitae” as a Juridical Element of Marriage*. SCan 1979, s. 7–171.
- Flatten H.: *Qua libertate iudex ecclesiasticus probationes appretiare possit et debeat*. Apol 1960, s. 185–210.
- Forconi M.C.: *Antropologia cristiana come fondamento dell’unità e dell’indissolubilità del patto matrimoniale*. [Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico. Ed. M.P. Hilbert, U. Navarrete. Vol. 4]. Roma 1996.
- Forconi M.C.: *Elementi di antropologia cristiana in rapporto all’unità e all’indissolubilità del matrimonio sacramentale*. PRMCL 1997, s. 449–475.
- Fumagalli Carulli O.: *Osservazioni su la definizione del matrimonio nello „Schema iuris recogniti de sacramentis”*. EIC 1977, s. 227–233.
- Funghini R.: *Indirizzo d’omaggio del Decano S.E. Mons. Raffaello Funghini a Sua Santità Giovanni Paolo II, 29 I 2004*. „Quaderni Studio Rotale” 2004, s. 5–8.
- Funghini R.: *Presentazione*. In: *Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939–2003)*. Ed. G. Erlebach. [Studi Giuridici. Vol. 66]. Città del Vaticano 2004, s. 5–6.
- Gasi Aixendri M.: *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*. IusEcc 2001, s. 122–145.
- Gerosa L.: *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*. Przekł. K. Kubis, A. Porębski. Kraków 2003.
- Gerosa L.: *Prawo Kościoła*. Przekł. I. Pękalski. Poznań 1999.
- Gherro S.: *Il diritto alla difesa nei processi matrimoniali canonici*. ME 1988, s. 1–16.
- Gherro S.: *Sulla sacramentalità del matrimonio („in fieri” e „in facto”)*. IusEcc 1995, s. 573–578.
- Ghirlanda G.: *La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto Ecclesiale*. CivCat 1977, No 2, s. 454–471.
- Ghirlanda G.: *De obligationibus et iuribus christifidelium in comunione ecclesiali deque eorum adimptione et exercitio*. PRMCL 1984, s. 329–378.
- Ghirlanda G.: *Doveri et diritti dei fedeli nel nuovo Codice di Diritto Canonico*. CivCat 1985, No 1, s. 22–36.

- Ghirlanda G.: *Wprowadzenie do prawa kościelnego*. Przekł. S. Kobiąłka. Kraków 1996.
- Giacchi O.: *La certezza morale nella pronuncia del giudice ecclesiastico*. In: „*Ius Populi Dei*”. *Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*. Ed. U. Navarrete. Vol. 2. Roma 1972, s. 605–620.
- Giacchi O.: *Il consenso nel matrimonio canonico*. Milano 1968³.
- Giacchi O.: *La definizione del matrimonio nella riforma del diritto matrimoniale canonico*. EIC 1977, s. 218–226.
- Gil Hellín F.: *El bien del matrimonio y la comunión conyugal*. „*Anthropotes*” 1992, s. 231–238.
- Gil Hellín F.: *El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la „Gaudium et spes”*. „*Anales Valentinus*” 1980, s. 1–35.
- Gil Hellín F.: *El matrimonio: amor e institución*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumaquero. Pamplona 1980, s. 231–244.
- Gnilka J.: *Der Epheserbrief*. Freiburg–Basel–Wien 1990⁴.
- Goti Ordeñana J.: *Observaciones al nuevo canon 1055 § 1*. REDC 1984, s. 283–332.
- Góralski W.: *Domniemanie prawne w dziedzinie materialnego prawa małżeńskiego w KPK z 1983 roku*. „*Ius Matrimoniale*” 2005, s. 119–137.
- Góralski W.: *Naturalny charakter małżeństwa a jego wymiar sakramentalny w świetle przemówienia papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 1 lutego 2001 roku*. „*Ius Matrimoniale*” 2002, s. 7–22.
- Góralski W.: *Problematyka prawa kanonicznego w przemówieniach papieża do Roty Rzymskiej (1939–2007)*. W: „*Sędzia i Pasterz*”. *Księga pamiątkowa w 50-lecie pracy ks. Remigiusza Sobańskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach (1957–2007)*. Red. M.H. Typańska. Katowice 2007, s. 92–100.
- Góralski W.: *Rola adwokata w kościelnych procesach małżeńskich w świetle KPK z 1983 roku oraz Instrukcji „Dignitas connubii”*. PK 2006, nr 3–4, s. 35–49.
- Góralski W.: *Sakrament małżeństwa w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Studium Porównawcze*. RNP 1993, s. 5–16.
- Grocholewski Z.: *Aspetti teologici dell’attività giudiziaria della Chiesa*. ME 1985, s. 489–504.
- Grocholewski Z.: *Comentario al cc. 1443–1444*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 4/1. Pamplona 2002³, s. 894–899.
- Grocholewski Z.: *De „communione vitae” in novo Schemate „De matrimonio” et de momento iuridico amoris coniugalís*. PRMCL 1979, s. 439–480.
- Grocholewski Z.: *La Filosofía del Derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*. Bogotá 2001.
- Grocholewski Z.: *La función del juez en las causas matrimoniales*. IusCan 2005, s. 13–33.
- Grocholewski Z.: *Ius canonicum et caritas*. PRMCL 1994, s. 9–17.
- Grocholewski Z.: *Iustitia ecclesiastica et Veritas*. PRMCL 1995, s. 7–30.
- Grocholewski Z.: *Pewność moralna jako klucz do lektury norm procesowych*. „*Ius Matrimoniale*” 1998, s. 9–43.
- Grocholewski Z.: *Quisnam est pars conventa in causis nullitatis matrimonii?* PRMCL 1990, s. 357–391.

- Grocholewski Z.: *Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego*. PK 1997, nr 1–2, s. 175–200.
- Grocholewski Z.: *Sędzia kościelny wobec ekspertyz neuropsychiatrycznych i psychologicznych*. Przekł. T. Pieronek. PK 1988, nr 3–4, s. 75–98.
- Grocholewski Z.: *Specyfika wymiaru sprawiedliwości w Kościele*. PK 1998, nr 3–4, s. 15–27.
- Grocholewski Z.: *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni stragiudiziali delle controversie*. „Quaderni di diritto ecclesiale” 1995, s. 273–286.
- Grocholewski Z.: *Zasady inspirujące Księgę VII „de processibus” KPK. „Ius Matrimoniale”* 1999, s. 153–180.
- Grocholewski Z.: *Zmiany w kanonicznym prawie procesowym*. KiP 1990, s. 91–117.
- Grygiel S.: *La filosofia della „communio personarum”*. „Anthropotes” 1999, s. 393–421.
- Grześkowiak J.: *Centralne idee teologii małżeństwa*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A.L. Szafrański. Lublin 1985, s. 19–53.
- Grześkowiak J.: *Łaska sakramentu małżeństwa*. AK 1987, s. 288–303.
- Grześkowiak J.: *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A.L. Szafrański. Lublin 1985, s. 55–98.
- Gullo C.: *Comentario al c. 1490*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 4/1. Pamplona 2002³, s. 1065–1066.
- Gullo C.: *La pubblicazione degli atti e la discussione della causa*. In: *Il processo matrimoniale canonico*. Nuova edizione aggiornata e ampliata. [Studi Giuridici. Vol. 29]. Città del Vaticano 1994², s. 686–691.
- Haering S.: *Eine neue Eheprozeßordnung? Streiflichter zu einem Gesetzentwurf*. In: *Communio in Ecclesiae Mysterio. Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag*. Hrsg. K.-Th. Geringer, H. Schmitz. St. Ottilien 2001, s. 157–174.
- Häring B.H.: *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*. Przekł. i oprac. J. Klenowski. T. 3. Poznań 1963.
- Häring B.: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 423–446.
- Harman F.: *Certitudo moralis praesupposita in normis processualibus Tribunalis Statutum Foederatorum Americae necnon Australiae concessis*. PRMCL 1972, s. 379–393.
- Heimerl H.: *Die Bindung der Verwaltung an das Gesetz im CIC 1983*. In: *Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam Carl Holböck*. Hrsg. F. Pototschnig, A. Rinnerthaler. Wien 1985, s. 421–443.
- Heinemann H.: *Die sakramentale Würde der Ehe. Überlegungen zu einer bedenklichen Entwicklung*. AKKR 1986, s. 377–399.
- Hemmerle K.: *Małżeństwo i rodzina w antropologii trynitarnej*. W: *Teologia małżeństwa i rodziny*. Red. K. Majdański. T. 2. Warszawa 1990, s. 5–25.
- Henricus de Segusio [Card. Hostiensis]: *Summa Aurea*. Lyon 1537.
- Herbst M.: *The Eucharistic Meaning of Marriage*. „Anthropotes” 1994, s. 161–176.
- Herranz J.: *Istruzione „Dignitas connubii”: la sua natura e finalità. (Praesentatio Instructionis „Dignitas connubii”). I: Sermo habitus a Card. Iuliano Herranz Praeside Pontificii Consilii de Legum Textibus*. ComCan 2005, s. 93–97.
- Hervada J.: *Studi sull'essenza del matrimonio*. Milano 2000.
- Herzberg K.: *Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung*. Frankfurt am Main 1999.

- Hilla D.J.: *Związek między rodziną, Eucharystią a Kościołem w świetle Karola Wojtyły filozofii osoby*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4: *Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 315–333.
- Holböck C.: *Tractatus de iurisprudentia S.R. Rotae*. Graetiae–Vindobonae 1957.
- Huber J.: *Coniunctio, communio, consortium. Observationes ad terminologiam notionis matrimonii*. PRMCL 1986, s. 393–408.
- Huels J.M.: *A Theory of Juridical Documents Based on Canons 29–34*. SCan 1998, s. 337–370.
- Jan Paweł II prawodawca i sługa prawa Bożego*. Red. R. Sztychmiller. Olsztyn 2006.
- Kaiser M.: *Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre*. ThGl 1989, s. 268–300.
- Kasper W.: *Die Kirche als universales Sakrament des Heiles*. In: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Festschrift für Karl Rahner. Hrsg. E. Klinger, K. Wittstadt. Freiburg–Basel–Wien 1984, s. 221–239.
- Kasper W.: *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977.
- Kowal J.: *Conflitto tra „favor matrimonii” e „favor libertatis”?* PRMCL 2005, s. 243–273.
- Kowalczyk J.: *Jan Paweł II – pasterz i prawodawca*. W: *Jan Paweł II prawodawca i sługa prawa Bożego*. Red. R. Sztychmiller. Olsztyn 2006, s. 9–11.
- Krajczyński J.: *Rota Rzymska a rzeczywistość małżeństwa*. „Ius Matrimoniale” 2003, s. 119–131.
- Krukowski J.: *Prawna ochrona uprawnień osoby ludzkiej w Kościele*. KiP 1982, s. 219–244.
- Kudasiewicz J.: *Chrześcijańskie małżeństwo „wielką tajemnicą” (Ef 5, 21–33)*. W: *Jan Paweł II: Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4: *Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 175–197.
- Lefebvre Ch.: *De procedura in causis matrimonialibus concessa Conferentiae episcopali U.S.A.* PRMCL 1970, s. 563–592.
- Lener S.: *Concezione personalistica e indissolubilità intrinseca del matrimonio*. CivCat 1970, s. 319–330.
- Leszczyński G.: *Rola obrońcy węzła małżeńskiego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*. PK 2006, nr 3–4, s. 51–61.
- Leszczyński G.: *Urząd adwokata stałego w świetle Instrukcji „Dignitas connubii”*. „Ius Matrimoniale” 2006, s. 139–152.
- Le Tourneau D.: *Criterios básicos de los discursos de Juan Pablo II a la Rota Romana en los años 1989–1998*. IusCan 1998, s. 677–697.
- Llobell J.: *Annotazioni ai discorsi di Giovanni Paolo II alla Rota Romana del 1992 e del 1993*. IusEcc 1993, s. 825–829.
- Llobell J.: *La modificación „ex officio” de la fórmula de la duda, la certeza moral y la conformidad de las sentencias en la Instrucción „Dignitas connubii”*. IusCan 2006, s. 139–176.
- Llobell J.: *Il patrocinio forense e la „concezione istituzionale” del processo canonico*. In: *Il processo matrimoniale canonico. Nuova edizione aggiornata e ampliata*. [Studi Giuridici. Vol. 29]. Città del Vaticano 1994², s. 439–478.
- Llobell J.: *I patroni stabili e i diritti-doveri degli avvocati*. IusEcc 2001, s. 71–91.
- Llobell J.: *Sulla valenza giuridica dei Discorsi del Romano Pontefice al Tribunale Apostolico della Rota Romana*. IusEcc 2005, s. 547–564.
- Lo Castro G.: *Il „foedus matrimoniale” come „consortium totius vitae”*. In: *Il matrimonio sacramento nell’ordinamento canonico vigente*. [Studi Giuridici. Vol. 31]. Città del Vaticano 1993, s. 69–90.

- Lohfink N.: *Der Begriff „Bund“ in der biblischen Theologie*. ThPh 1991, s. 161–176.
- Loza F.: *Ministerio de verdad y de caridad. (Comentario de un juez eclesiastico al discurso del Papa a la S.R. Rota, 5-II-1987)*. IusCan 1987, s. 609–617.
- Lüdecke N.: *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ in kanonistischer Auswertung*. [Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft. Hrsg. H. Müller, R. Weigand. Bd. 7]. Würzburg 1989.
- Lüdicke K.: *„Dignitas connubii“. Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche. Text und Kommentar*. [Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Beiheft 42]. Essen 2005.
- Lüdicke K.: *Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß ein „processus contentiosus“*. ÖAKR 1990, s. 295–328.
- Lüdicke K.: *Kommentar zum c. 1432*. In: MK, 1432/1–3.
- Majer P.: *„Favor iuris“ dla małżeństwa czy „favor libertatis“ dla małżonków*. W: *„Lex tua in corde meo“*. Studia i materiały dedykowane Jego Magnificencji bp. Tadeuszowi Piernikowski z okazji 40-lecia pracy naukowej. Red. P. Majer, A. Wójcik. Kraków 2004, s. 341–357.
- Mantuano G.: *La definizione giuridica del matrimonio nel magistero conciliare*. In: *L'amore coniugale*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1]. Città del Vaticano 1971, s. 192–200.
- Marcuzzi P.G.: *Le forme dell'interpretazione canonica tra diritto ed equità*. In: *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi* [Studi Giuridici. Vol. 41]. Città del Vaticano 1996, s. 57.
- Marengo G.: *Creazione, alleanza, sacramentalità del matrimonio. Spunti di riflessione*. „Anthropotes“ 1992, s. 27–39.
- Miralles A.: *Amor y matrimonio en la „Gaudium et spes“*. „Lateranum“ 1982, s. 295–354.
- Miralles A.: *Il battesimo e la sacramentalità del matrimonio*. „Anthropotes“ 1986, s. 165–182.
- Moneta P.: *L'avvocato nel processo matrimoniale*. In: *„Dilexit iustitiam“*. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani. Ed. Z. Grocholewski, V. Cárcel Ortí. [Studi Giuridici. Vol. 5]. Città del Vaticano 1984, s. 323–335.
- Montini G.P.: *L'istruzione „Dignitas connubii“ nella gerarchia delle fonti*. PRMCL 2005, s. 417–476.
- Montini G.P.: *L'istruzione „Dignitas connubii“ sui processi di nullità matrimoniale. Una introduzione*. „Quaderni di diritto ecclesiale“ 2005, s. 342–363.
- Mörsdorf K.: *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*. Bd. 1–3. München–Paderborn–Wien 1964–1979¹¹.
- Mörsdorf K.: *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*. AKKR 1964, s. 82–101.
- Mörsdorf K.: *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*. MThZ 1952, s. 329–348.
- Mostaza Rodríguez A.: *El „consortium totius vitae“ en el nuevo Código de Derecho Canónico*. In: *Curso de Derecho matrimonial y procesal canonico para profesionales del foro*. Ed. F.R. Aznar Gil. Vol. 7. Salamanca 1986, s. 69–107.
- Müller H.: *Barmherzigkeit in der Rechtsordnung der Kirche?* AKKR 1990, s. 353–367.
- Müller H.: *Utrum communio sit principium formale-canonikum novae codificationis iuris canonici Ecclesiae latinae?* PRMCL 1985, s. 84–108.
- Müller L.: *Die „Münchener Schule“*. Charakteristica und wissenschaftliches Anliegen. AKKR 1997, s. 85–118.
- Mussinghoff H.: *Nobile est munus jus dicere iustitiam adhibens aequitate conjunctam*. In: *Theologia et Jus Canonicum. Festgabe für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*. Hrsg. H.J.F. Reinhardt. Essen 1995, s. 21–37.

- Mussinghoff H.: „*Il vostro lavoro è giudiziario, ma la vostra missione è evangelica, ecclesiale e sacerdotale, rimanendo nello stesso tempo umanitaria e sociale*” – *Reflexionen zum Dienst des kirchlichen Richters*. DPM 2001, Nr. 1, s. 59–76.
- Nagórny J.: *Małżeńskie przymierze miłości*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiaстą stworzył ich*. T. 4: *Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 207–230.
- Nagy S.: *Karol Wojtyła, teolog*. W: W. Gramatowski, Z. Wilińska: *Karol Wojtyła w świetle publikacji. Bibliografia*. Città del Vaticano 1980, s. 34–43.
- Navarrete U.: *Commentario al decreto della Signatura Apostolica sulle cosiddette „Presumptions of fact”*. PRMCL 1996, s. 535–548.
- Navarrete U.: *Commentarium ad allocutionem Ioannis Pauli II ad praelatos et officiales Rotae Romanae, die 27 ianuarii 1997 habitam*. PRMCL 1997, s. 368–385.
- Navarrete U.: *De iure ad vitae communionem: observationes ad novum schema canonis 1086 § 2*. PRMCL 1977, s. 249–270.
- Navarrete U.: *Favore del diritto (favor iuris)*. In: *Nuovo dizionario di diritto canonico*. Ed. C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda. Milano 1993, s. 494–499.
- Navarrete U.: *Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico*. Apol 1978, s. 641–660.
- Navarrete U.: *Ius matrimoniale latinum et orientale. Collatio Codicem latinum inter et orientalem*. PRMCL 1991, s. 609–639.
- Navarrete U.: *Matrimonio, contratto e sacramento*. In: *Il matrimonio sacramento nell’ordinamento canonico vigente*. [Studi Giuridici. Vol. 31]. Città del Vaticano 1993, s. 91–112.
- Navarrete U.: *Il matrimonio: patto naturale e realtà sacramentale*. In: *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*. [Quaderni della Mendola. Vol. 3]. Milano 1996, s. 9–30.
- Navarrete U.: *Problemi sull’autonomia dei capi di nullità del matrimonio per difetto di consenso causato da perturbazioni della personalità*. In: *Perturbazioni psichiche e consenso nel matrimonio canonico*. Roma 1976, s. 113–136.
- Navarrete U.: *La rilevanza giuridica delle allocuzioni dei Romani Pontefici alla Rota Romana*. In: *Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939–2003)*. Ed. G. Erlebach. [Studi Giuridici. Vol. 66]. Città del Vaticano 2004, s. 7–15. [To samo – „Quaderni Studio Rotale” 2005, s. 19–28].
- Navarrete U.: *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalıs*. Roma 1994².
- Ochoa J.: *La figura canónica del procurador y abogado público*. In: „*Dilexit iustitiam*”. *Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*. Ed. Z. Grocholewski, V. Cárcel Ortí. [Studi Giuridici. Vol. 5]. Città del Vaticano 1984, s. 249–284.
- Örsy L.: *Christian Marriage: Doctrine and Law. Glossae on Canons 1012–1015*. Jur 1980, s. 282–348.
- Ortiz M.A.: *Circa l’uso delle presunzioni nelle cause di nullità del matrimonio*. IusEcc 1996, s. 839–850.
- Ortiz M.A.: *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*. IusEcc 2006, s. 387–416.
- Ortiz M.A.: *Il difensore del vincolo*. In: *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della „Dignitas Connubii”*. Ed. H. Franceschi, J. Llobell, M.A. Ortiz. Roma 2005, s. 27–68.
- Otaduy J.: *El principio de jerarquía normativa y la instrucción „Dignitas connubii”*. IusCan 2006, s. 59–97.

- Pastwa A.: *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*. Katowice 2007.
- Pastwa A.: *Pasterski wymiar posługi sędziego kościelnego w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa*. W: „*Vobis episcopus, vobiscum christianus*”. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Dr. Damianowi Zimoniowi. Red. W. Myszor, A. Malina. Katowice 2004, s. 137–145.
- Pastwa A.: *Personalistyczna struktura małżeństwa kanonicznego w nauczaniu papieża Jana Pawła II*. ŚSHT 2001. [Tom specjalny, dedykowany ks. prof. dr. hab. Remigiuszowi Sobańskiemu], s. 184–193.
- Pastwa A.: *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*. Katowice 1999.
- Pavanello P.: *Il promotore di giustizia e il difensore del vincolo*. In: *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*. Milano 1998, s. 109–126.
- Paździor S.: *Sędziowska ocena uwag przedwyrokowych obrońcy węzła małżeńskiego*. W: „*Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia*”. Red. A. Dziega. T. 1. Lublin 1999, s. 41–46.
- Pellegrino P.: *La „salus animarum”*. IusCan 2004, s. 141–151.
- Pianazzi G.: *L'amore coniugale. Sue componenti e sua collocazione nei confronti della carità e dell'amicizia*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. Triacca, G. Pianazzi. Roma 1976, s. 279–311.
- Pieronek T.: *Normy postępowania w sprawach małżeńskich wydane przez Stolicę Apostolską dla diecezji Stanów Zjednoczonych*. PK 1973, nr 1–2, s. 177–204.
- Pieronek T.: *Udział obrońcy węzła w procesie małżeńskim*. KiP 1989, s. 91–102.
- Pompedda M.F.: *Il consenso matrimoniale*. In: *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Annotazioni di diritto sostanziale e processuale*. Ed. Z. Grocholewski, M.F. Pompedda, C. Zaggia. Padova 1984, s. 15–138.
- Pompedda M.F.: *La giurisprudenza come fonte di diritto nell'ordinamento canonico matrimoniale*. „Quaderni Studio Rotale” 1987, s. 47–72.
- Pompedda M.F.: *Il processo canonico di nullità di matrimonio: legalismo o legge di carità?* „Quaderni Studio Rotale” 1989, s. 25–44.
- Pompedda M.F.: *Studi di diritto processuale canonico*. Milano 1995.
- Prader J.: *Der Ehebegriff im orientalischen Kodex. Unterschiedliche Bestimmungen zwischen dem CCEO und dem CIC*. AKKR 1991, s. 408–417.
- Pree H.: *Aus der Rechtsprechung der Rota Romana. Ausgewählte Fragen der Gerichtsjahre 1989/90–1993/94*. DPM 1994, s. 95–125.
- Pree H.: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit – Bemerkungen zur Individual- und Sozialdimension des kanonischen Eherechts*. ÖAKR 1982, s. 339–396.
- Primetshofer B.: *Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht*. „Diakonia” 1980, s. 261–266.
- Puza R.: *Die Ehe als Sakrament und Vertrag. Zu Geschichte und Gegenwart eines kodifizierten Lehrsatzes (c. 1055 §§ 1. 2 CIC 1983)*. ThQ 1987, s. 128–136.
- Rahner K.: *Die Ehe als Sakrament*. In: *Idem: Schriften zur Theologie*. Bd. 8. Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 519–540.
- Rahner K.: *Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit*. In: *Handbuch der Pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Hrsg. F.X. Arnold. Bd. 2/2. Freiburg 1966, s. 208–228.
- Rahner K.: *Kirche und Sakramente*. Freiburg 1960.
- Rahner K.: *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*. In: *Idem: Schriften zur Theologie*. Bd. 10. Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, s. 405–429.

- Rahner K.: *Teologia i antropologia*. Przekł. A. K ł o c z o w s k i. „Znak” 1969, s. 1533–1551.
- Ratzinger J.: *Ehe und Familie im Plan Gottes*. In: *Familie, werde, was du bist. Kommentare zu „Familiaris consortio”*. Hrsg. N. und R. Martin. Vallendar–Schönstatt 1983, s. 90–101.
- Ratzinger J.: *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*. IKZ Communio 1986, s. 41–46.
- Ratzinger J.: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 313–354.
- Ratzinger J.: *Zur Theologie der Ehe*. ThQ 1969, s. 53–74.
- Reckers C.A.: *De favore quo matrimonium gaudet in iure canonico*. Romae 1951.
- Rincón Pérez T.: *El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico*. Pamplona 1997.
- Roberti F.: *De processibus*. Vol. 2. Romae 1926.
- Robleda O.: *Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico*. Apol 1977, s. 172–193.
- Rodríguez-Ocaña R.: *Comentario al c. 1598*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 4/2. Pamplona 2002³, s. 1481–1487.
- Rodríguez-Ocaña R.: *El Tribunal de la Rota y la unidad de la jurisprudencia*. IusCan 1990, s. 423–448.
- Rouco Varela A.M., Corecco E.: *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971.
- Rozkrut T.: *Zadania biegłych w kościelnym postępowaniu sądowym*. PK 2006, nr 3–4, s. 63–86.
- Ruiz Retegui A.: *Sobre el sentido de la sexualidad*. „Anthropotes” 1988, s. 227–260.
- Saier O.: *„Communio” in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbe-griffliche Untersuchung*. München 1973.
- Salachas D.: *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*. Roma–Bologna 1994.
- Sánchez T.: *De sancto matrimonii sacramento*. Venetiis 1614.
- Sarmiento A.: *El „nosotros” del matrimonio. Una lectura personalista del matrimonio como comunidad de vida y amor*. „Scripta Theologica” 1999, s. 71–102.
- Scheffczyk L.: *Eucharistie und Ehesakrament. Dogmatische Grundlegungen in der Frage nach der Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zur Eucharistie*. MThZ 1976, s. 351–375.
- Scheffczyk L.: *Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester*. IKZ Communio 1996, s. 499–513.
- Schillebeeckx E.: *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*. Mainz 1965².
- Schillebeeckx E.: *Le mariage est un sacrement*. Bruxelles 1961.
- Schlier H.: *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1965⁵.
- Schnackenburg R.: *Der Brief an die Epheser*. In: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuem Testament*. Hrsg. J. Blank. Bd. 10. Zürich–Einsiedeln–Köln 1982.
- Schneider Th.: *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. Mainz 1979.
- Schüller T.: *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienst der „salus animarum”. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorien*. Würzburg 1993.
- Scola A.: *Antropologia, etica e scienza*. „Anthropotes” 1985, s. 215–226.

- Scola A.: *Il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia. Riflessione sintetica*. „Anthropotes” 1999, s. 313–358.
- Scola A.: *La logica dell’Incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà*. In: *Wer ist die Kirche? Symposion zum 10 Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln 1999, s. 99–135.
- Serrano Ruiz J.M.: *Abuso del diritto di difesa*. „Quaderni Studio Rotale” 1992, s. 45–56.
- Serrano Ruiz J.M.: *L’ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*. In: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. [Il codice del Vaticano II. Vol. 6]. Bologna 1991², s. 15–97.
- Sobański R.: „*Communio*” als Formalprinzip des Kirchenrechts. ThGl 1982, s. 175–188.
- Sobański R.: *Iudex veritatem de matrimonio dicit*. „Ius Matrimoniale” 1999, s. 181–196.
- Sobański R.: *Komentarz do kan. 29–34*. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Red. J. Krukowski. T. 1. Poznań 2003, s. 87–93.
- Sobański R.: *Kościół – prawo – zbawienie*. Katowice 1979.
- Sobański R.: „*Omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda sit animum*”. *Uwagi o zbawieniu dusz jako celu prawa kościelnego*. AK 2000, s. 206–218.
- Sobański R.: *Procesy o nieważność małżeństwa w Polsce na przełomie tysiącleci ery chrześcijańskiej*. [Wykład wygłoszony podczas Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Wpływ Jana Pawła II na orzecznictwo sądów kościelnych w sprawach małżeńskich” w UKSW 26 IV 2006]. PK 2006, nr 3–4, s. 21–33.
- Sobański R.: *Teoria prawa kościelnego*. Warszawa 1992.
- Sobański R.: *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*. „Ius Matrimoniale” 1997, s. 125–144.
- Sobański R.: *Ustawa kościelna – „ordinatio rationis” czy „ordinatio fidei”?* CT 1978, f. 1, s. 27–35.
- Sobański R.: *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*. „Ius Matrimoniale” 1998, s. 45–59.
- Socha H.: *Kommentar zum c. 19*. In: MK, 19/1–11.
- Socha H.: *Kommentar zum c. 29*. In: MK, 29/1–5.
- Stamm H.-M.: *Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe im Lichte der christlichen Anthropologie*. DPM 1999, s. 197–216.
- Stankiewicz A.: *La certezza morale e la motivazione della sentenza*. In: *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della „Dignitas Connubii”*. Ed. H. Franceschi, J. Llobell, M.A. Ortiz. Roma 2005, s. 231–245.
- Stankiewicz A.: *Comentario al c. 1620*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 4/2. Pamplona 2002³, s. 1620–1626.
- Stankiewicz A.: *I doveri del giudice*. In: *Il processo matrimoniale canonico. Nuova edizione aggiornata e ampliata*. [Studi Giuridici. Vol. 29]. Città del Vaticano 1994², s. 299–321.
- Stankiewicz A.: *Indicazioni circa il can. 1095 nell’Istruzione „Dignitas connubii”*. IusCan 2006, s. 371–386.
- Stankiewicz A.: *Komentarz do art. 1*. W: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*. Red. T. Rozkrut. Sandomierz 2007, s. 23–24.
- Stankiewicz A.: *Rilevanza canonica della comunione coniugale*. In: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*. Ed. R. Latourelle, P. Adnès. Assisi 1988², s. 771–783.

- Stawniak H.: *Prawo do obrony w procesie kanonicznym. (Refleksje na kanwie przemówienia Jana Pawła II do Roty Rzymskiej w dniu 26.01.1989 roku)*. PK 1990, nr 1–2, s. 141–152.
- Styczeń T.: *L'antropologia della Familiaris Consortio*. „Anthropotes” 1993, s. 7–42.
- Styczeń T.: *Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 491–526.
- Styczeń T.: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 85–138.
- Styczeń T.: *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II-go „Teologii ciała”*. „Znak” 1982, s. 339–362.
- Styczeń T.: *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie – antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*. W: *Teologia małżeństwa i rodziny*. Red. K. Majdański. T. 2. Warszawa 1990, s. 51–94.
- Styczeń T.: *„Początek” wyrazić „sercem”*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 2: *Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 5–15.
- Styczeń T.: *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*. W: Jan Paweł II: *„Veritatis splendor”*. Tekst i komentarze. Red. A. Szostek. Lublin 1995, s. 127–168.
- Szafrński A.L.: *Łaska sakramentu małżeństwa*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A.L. Szafrński. Lublin 1985, s. 101–120.
- Szostek A.: *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor”*. W: Jan Paweł II: *„Veritatis splendor”*. Tekst i komentarze. Red. A. Szostek. Lublin 1995, s. 221–234.
- Sztymlic R.: *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*. Lublin 1993.
- Sztymlic R.: *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego*. Olsztyn 2003.
- Urrutia F.J.: *Aequitas canonica*. PRMCL 1984, s. 33–88.
- Urrutia F.J.: *Les normes générales. Commentaire des canons 1–203*. Paris 1994.
- Versaldi G.: *Animadversiones quaedam relate ad allocutionem Ioannis Pauli II ad Romanam Rotam diei 25 ianuarii 1988*. PRMCL 1989, s. 243–260.
- Viana A.: *Problemas canónicos planteados por la instrucción „Erga Migrantes Caritas Christi”*, 3.V.2004. IusCan 2005, s. 271–292.
- Viladrich P.J.: *La familia de fundación matrimonial*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumaquero. Pamplona 1980, s. 339–420.
- Wojtyła K.: *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*. ACr 1978, s. 9–28.
- Wojtyła K.: *Człowiek jest osobą*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 415–420.
- Wojtyła K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986⁴.
- Wojtyła K.: *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (analiza tekstu)*. ACr 1969, s. 341–354.

- Wojtyła K.: *Osoba i czyn*. Kraków 1985².
- Wojtyła K.: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 385, 371–414.
- Wojtyła K.: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 421–432.
- Wojtyła K.: *O znaczeniu miłości obłubieńczej. (Na marginesie dyskusji)*. RF 1974, nr 2, s. 162–174.
- Wojtyła K.: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 433–443.
- Wojtyła K.: *Rodzina jako „communio personarum”*. AK 1974, s. 347–361.
- Wojtyła K.: *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki i chrześcijański*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 463–475.
- Wojtyła K.: *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 477–490.
- Wojtyła K.: *Uczestnictwo czy alienacja?* W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 445–461.
- Wojtyła K.: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972.
- Wojtyła K.: *Znak sprzeciwu*. Paris 1980.
- Wolicka E.: *Biblijny archetyp człowieka*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 159–183.
- Wrenn L.G.: *In Search of a Balanced Procedural Law for Marriage Nullity Cases*. Jur 1986, s. 602–623.
- Wrenn L.G.: *A New Procedural Law for Marriage Cases?* Jur 2002, s. 195–210.
- Zdybicka Z.J.: *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*. W: Jan Paweł II: *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarze*. Red. Z.J. Zdybicka. Lublin 1982, s. 111–128.
- Zuberbier A.: *Znaczenie doktrynalne adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio”*. STV 1984, s. 71–80.
- Zubert B.W.: *Consensus sacramentalis facit nuptias*. W: *Przymierze małżeńskie*. Red. W. Góralski, R. Sztuchmiller. Lublin 1993, s. 7–30.

Wykaz skrótów

- AAS — „Acta Apostolicae Sedis”. Romae 1909—.
- ACr — „Analecta Cracoviensia”. Studia Philosophico-Theologica edita a professoribus Pontificiae Facultatis Theologicae Cracoviae. Kraków 1969—.
- AK — „Ateneum Kapłańskie”. Włocławek 1909—.
- AKKR — „Archiv für katholisches Kirchenrecht”. Innsbruck 1857— (Mainz 1862—).
- Apol — „Apollinaris”. Commentarius iuris canonici. Roma 1928—.
- AS — *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Vol. 1–4. Typis Polyglottis Vaticanis 1970–1980.
- ASS — „Acta Sanctae Sedis”. Romae 1865–1908.
- CCEO — *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Città del Vaticano 1990.
- ChL — *Adhortatio apostolica „Christifideles laici”* [30 XII 1988]. AAS 1989, s. 393–521.
- CIC 1917 — *Codex Iuris Canonici*, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Romae 1918.
- CIC Fontes — *Codicis Iuris Canonici Fontes*. Ed. P. Gasparri, I. Serédi. Vol. 1–9. Romae 1923–1939.
- CivCat — „La civiltà cattolica”. Roma 1850—.
- ComCan — „Communicationes”. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo. Romae 1969–1983; „Communicationes”. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Autentice Interpretando. Romae 1984—.
- CT — „Collectanea Theologica”. Lwów 1931–1939; Warszawa 1949—.
- DA — *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* [18 XI 1965]. AAS 1966, s. 837–864.
- DC — *Instructio „Dignitas connubii” servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* [25 I 2005]. ComCan 2005, s. 11–89.
- DE — *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [21 XI 1964]. AAS 1965, s. 90–107.

- DM — *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes”* [7 XII 1965]. AAS 1966, s. 947–990.
- DPM — „De processibus matrimonialibus”. *Fachschrift zu Fragen des kanonischen Ehe- und Prozessrechtes*. Hrsg. E. G ü t h o f f, K. S e l g e. Berlin 1994—.
- DrE — „Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale”. Roma 1890—.
- DS — *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. H. D e n z i n g e r, A. S c h ö n m e t z e r. Barcelona–Freiburg im Breisgau–Roma 1976³⁶.
- DThP — „Divus Thomas”. Piacenza 1880—.
- DV — *Litterae encyclicae „Dominum et vivificantem”* [18 V 1986]. AAS 1986, s. 809–900.
- DWCH — *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* [28 X 1965]. AAS 1966, s. 728–739.
- EE — *Litterae encyclicae „Ecclesia de Eucharistia”* [17 IV 2003]. AAS 2003, s. 433–475.
- EIC — „Ephemerides iuris canonici”. Roma 1945—.
- EThL — „Ephemerides theologicae lovanienses”. Louvain 1924—.
- EV — *Litterae encyclicae „Evangelium vitae”* [25 III 1995]. AAS 1995, s. 401–522.
- FC — *Adhortatio apostolica „Familiaris consortio”* [22 XI 1981]. AAS 1982, s. 81–191.
- FR — *Litterae encyclicae „Fides et ratio”* [14 IX 1998]. AAS 1999, s. 5–88.
- HV — *Litterae encyclicae „Humanae vitae”* [25 VII 1968]. AAS 1968, s. 481–503.
- IKZ Communio — „Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*”. Frankfurt am Main 1972—.
- IusCan — „Ius canonicum”. Pamplona 1961—.
- IusEcc — „Ius Ecclesiae”. Ateneo Romano della Santa Croce. Roma 1988—.
- Jur — „The Jurist”. Washington 1941—.
- KDK — *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* [7 XII 1965]. AAS 1966, s. 1025–1115.
- KiP — „Kościół i Prawo”. Red. J. K r u k o w s k i. Lublin 1981—.
- KK — *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* [21 XI 1964]. AAS 1965, s. 5–75.
- KKK — *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994.
- KL — *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* [4 XII 1963]. AAS 1964, s. 97–134.
- KO — *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”* [18 XI 1965]. AAS 1966, s. 817–830.
- KPK 1983 — *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego*. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań 1984.
- LThK — *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1–10. Hrsg. J. H ö f e r, K. R a h n e r. Freiburg 1957–1967².
- LThK. Vat. II — *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*. Bd. 1–3. Freiburg–Basel–Wien 1968.
- MD — *Litterae apostolicae „Mulieris dignitatem”* [15 VIII 1988]. AAS 1988, s. 1653–1729.
- ME — „Monitor ecclesiasticus”. Roma 1876—.

- MK — *Münsterischer Kommentar zum „Codex Iuris Canonici”*. Hrsg. K. L ü d i -
c k e. Essen 1984—.
- MThZ — „Münchener Theologische Zeitschrift”. München 1950—.
- ÖAKR — „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht”. Wien 1950—.
- OsRomPol — „L'Osservatore Romano” — wydanie polskie. Città del Vaticano 1980—.
- OT — *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”* [28 XI 1965]. AAS 1966,
s. 713–727.
- PB — *Constitutio apostolica de Romana Curia „Pastor bonus”* [28 VI 1988].
AAS 1988, s. 841–912.
- PK — „Prawo Kanoniczne”. Warszawa 1958—.
- PL — „Patrologiae completus cursus. Series latina”. Ed. J.-P. M i g n e. Paris
1878–1890.
- PPK — *Posoborowe prawodawstwo kościelne. Dokumenty prawno-liturgiczne*.
Red. i przekł. E. S z t a f r o w s k i. T. 1–12. Warszawa 1968–1983.
- PRMCL — „Periodica de re morali, canonica, liturgica” (od 1991 r. — „Periodica de
re canonica”). Roma 1903—.
- REDC — „Revista española de derecho canónico”. Madrid 1946—.
- RF — „Roczniki Filozoficzne”. Lublin 1948—.
- RH — *Litterae encyclicae „Redemptor hominis”* [4 III 1979]. AAS 1979, s. 257–
324.
- RNP — „Roczniki Nauk Prawnych”. Lublin 1991—.
- RRD — *Apostolicum Rotae Romanae Tribunal: Decisiones seu sententiae*. Romae
1909—.
- SCan — „Studia canonica”. Ottawa 1967—.
- Schemat 1975 — *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis re-*
cognoscitur. Typis Polyglottis Vaticanis 1975.
- Schemat 1980 — *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardina-*
lium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Insti-
tutorum vitae consecratae recognitum. Typis Polyglottis Vaticanis 1980.
- Schemat 1982 — *Schema novissimum, post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcopo-*
rum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Fa-
cultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae con-
secratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emenda-
tum atque Summo Pontifici praesentatum. Typis Polyglottis Vaticanis
1982.
- STh — *Sanctus Thomas Aquinas: Summa theologiae*. Vol. 1–6. Taurinii
1886.
- STV — „Studia Theologica Varsaviensia”. Warszawa 1963—.
- ŚSHT — „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. Katowice 1968—.
- ThGl — „Theologie und Glaube”. Paderborn 1909—.
- ThPh — „Theologie und Philosophie”. Freiburg 1966—.
- ThQ — „Theologische Quartalschrift”. Tübingen, Stuttgart 1819—.
- VS — *Litterae encyclicae „Veritatis splendor”* [6 VIII 1993]. AAS 1993, s. 1133–
1228.

Indeks osobowy

A

Adnès Pierre 173, 337
Alfs Rainer 175, 199, 325
Ardito Sabino 140, 183, 270, 325
Aristoteles 236
Arnold Franz Xaver 62, 335
Arroba Conde Manuel J. 233, 325
Auer Alfons 115, 325
Augustinus Aurelius S. 114, 189, 319
Aymans Winfried 140, 162, 167–168, 176,
196, 204, 210, 286, 325, 329, 331
Aznar Gil Federico Rafael 181, 183, 198,
270, 325, 333

B

Bajda Jerzy 54, 56, 76–77, 79, 98, 100–
101, 325
Baldanza Giuseppe 140, 325
Balthasar Hans Urs von 88–89, 188, 325,
337
Bañares Juan Ignacio 266–267, 269, 274–
275, 326
Baumann Urs 68, 141, 149, 189, 192, 199, 326
Bellarminus Robertus S. 154, 273, 326
Benedictus XIV PP 250, 319
Benedictus XV PP 320, 341
Benedictus XVI PP 15, 110, 205, 230, 240,
259–266, 268, 272, 284–285, 287, 301,
314, 319

Berlingò Salvatore 232, 326
Bernal Luis C. 42, 326
Bernhard Jean 169, 326
Bersini Francesco 211, 236, 254–255, 326
Bertolini Giacomo 168, 326
Betengne Jean Paul 209, 326
Beyer Jean 158, 162, 170–171, 176, 194–
196, 199, 238, 326
Bianchi Paolo 258, 280, 326
Bidagor Raymund 270, 330
Blank Josef 61, 336
Boni Andrea 294
Bonifatius VIII PP. 320
Bonnet Piero Antonio 89, 127, 140, 232,
234, 278, 280, 326
Brugnotto Giuliano 210, 327
Burke Cormac 127, 140, 327
Burke John J. 252, 327
Buttiglione Rocco 25–26, 28–32, 34–36,
38, 186, 327

C

Caffarra Carlo 23, 33–34, 44, 47, 83–88,
114, 123–125, 158, 183, 219, 327
Calamari Mario 267, 327
Cappellini Ernesto 140, 325
Cárcel Ortí Vicente 233, 333–334
Carreras Joan 91, 106, 327
Castaño José F. 140, 167, 174, 183, 327

Cenalmor Daniel 222, 327
 Christen Eduard 73, 327
 Chudy Wojciech 22, 42–43, 46, 83, 122–123, 128, 186, 327, 338–339
 Ciáurriz María José 294, 327
 Ciccone Lino 95, 327
 Cicero Marcus Tullius 299
 Clemens V PP. 320
 Colagiovanni Emilio 206, 254, 282, 327
 Comotti Giuseppe 305, 307–309, 311, 327
 Congar Yves 117, 328
 Connolly Patrick 198, 328
 Corecco Eugenio 140, 162–163, 175, 194, 196, 204, 214, 217, 301, 328, 336
 Corral Salvador Carlos 270, 334
 Crosby John F. 39, 85, 328

D

Dalla Torre Giuseppe 267–268, 271, 274, 328
 Daneels Franz 225–227, 232, 234–235, 258, 262, 276, 286–287, 293, 328
 De Caro Diego 91, 258, 328
 Del Giudice Vincenzo 209, 328
 Della Rocca Fernando 225, 250, 258, 328
 De Paolis Velasio 195, 270, 286, 328, 334
 Denzinger Henricus 342
 Diego-Lora Carmelo de 253, 297, 328
 D'Ostilio Francesco 196, 328
 Dzierżon Ginter 174, 328
 Dziega Andrzej 226, 254, 257, 329, 335

E

Eder Joachim 167, 169, 329
 Érdö Péter 232, 278, 282, 329
 Erlebach Grzegorz 174, 229, 235, 301, 304, 319, 329, 334

F

Fagiolo Vincenzo 113, 329
 Felici Pericle 171, 177
 Fellhauer David Eugene 182, 329
 Fenrychowa Janina 88, 188, 315
 Flatten Heinrich 282, 329
 Forconi Maria Cristina 113, 125, 329
 Franceschi Héctor 226, 252, 328, 334, 337
 Fumagalli Carulli Ombretta 180, 329

Funghini Raffaello 81, 286, 304, 313, 329
 Furger Franz 73, 327

G

Gałkowski Jerzy W. 22, 186, 338–339
 Gas i Aixendri Monserrat 168, 329
 Gasparri Pietro 341
 Geringer Karl-Theodor 167, 286, 329, 331
 Gerosa Libero 204, 210, 214, 238, 329
 Gherro Sandro 140, 232, 305, 327, 329
 Ghirlanda Gianfranco 105, 195, 208–209, 211, 220–223, 270, 329–330, 334
 Giacchi Orio 140, 173, 180, 182, 198, 270, 278, 328, 330
 Gil Hellín Francisco 21, 87, 330
 Gnilka Joachim 61, 141, 330
 Gordon Ignacio 279, 320
 Goti Ordeñana Juan 179, 181–183, 198, 330
 Góralski Wojciech 140, 169, 199, 212, 233, 270, 276, 330, 339
 Gramatowski Wiktor 23, 334
 Gratianus 320
 Gregorius I PP. 238
 Gregorius IX PP. 270, 320
 Grocholewski Zenon 92, 112, 119, 140, 167, 172, 174, 177, 179–180, 197, 206–207, 213, 215, 223–229, 233, 235, 239–240, 242–244, 246, 248–250, 253, 255–260, 265–266, 268–269, 276, 278–281, 283, 297, 310, 313, 320, 330–331, 333–335
 Grygiel Stanisław 33, 38, 330
 Grześkowiak Jerzy 61, 66, 89, 104, 118, 147–148, 161, 164, 188, 331
 Gullo Carlo 127, 227, 232, 235, 280, 326, 331
 Güthoff Elmar 342

H

Häring Bernhard H. 89, 173, 331
 Haering Stephan 286, 331
 Harman Francis 279, 331
 Heimerl Hans 295, 331
 Heinemann Heribert 199, 237, 331, 333
 Hemmerle Klaus 112, 331
 Henricus de Segusio 210, 327, 331
 Herbst Michele 65, 331
 Herranz Julián 262, 286–287, 331

Hervada Xiberta Francisco Javier 127, 331
 Herzberg Kurt 192, 200, 331
 Hilbert Michael P. 113, 329
 Hilla Dieter Josef 88, 332
 Höfer Josef 342
 Holböck Carl 268, 295, 331–332
 Huber Josef 180, 182, 198, 286, 332
 Huels John M. 289, 294, 332
 Huizing Peter 271

I

Innocentius III PP. 299
 Ioannes XXII PP. 320
 Ioannes XXIII PP. 255, 320
 Ioannes Paulus II PP. 15–19, 22–23, 32–34, 41–108, 110–114, 116, 118–169, 172, 175–177, 183–189, 191–195, 199–209, 211–232, 234–252, 254–267, 269–270, 272, 274–287, 290, 297–304, 307–317, 319–323, 325–332, 334, 337–339, 341–342
 Isidorus Hispalensis S. 236

J

Jiménez Urresti Teodoro Ignacio 294

K

Kaiser Matthäus 174–175, 332
 Kasper Walter 51, 61, 64, 144, 164, 190, 332
 Kehl Medard 88, 188, 325
 Kelleher Stephen J. 271
 Klenowski Jarosław 89, 331
 Klinger Elmar 51, 332
 Kłoczowski Jan Andrzej 117, 336
 Kobiałka Stanisław 105, 208, 330
 Kowal Janusz 267, 271, 274, 332
 Kowalczyk Józef 15, 16, 332
 Krajczyński Jan 302, 332
 Krukowski Józef 223, 288, 332, 337, 342
 Kubis Katarzyna 204, 329
 Kudasiewicz Józef 52, 63, 74, 141, 189, 332
 Kustermann Abraham Peter 169, 326

L

Latourelle René 173, 337
 Le Tourneau Dominique 223, 332

Lefebvre Charles 279, 332
 Lener Salvatore 125, 332
 Leszczyński Grzegorz 231, 252, 332
 Llobell Joaquín 226, 231–234, 252, 276–279, 281–284, 302, 304, 306–311, 328, 332, 334, 337
 Lo Castro Gaetano 169, 183, 332
 Lohfink Norbert 64, 151, 333
 López Teodoro 21, 127, 330, 338
 Löser Werner 88, 188, 325
 Loza Fernando 215, 239, 333
 Lüdecke Norbert 167, 173, 333
 Lüdicke Klaus 170, 226, 231, 233–234, 252, 258, 277, 283, 326, 333, 343

M

Majdański Kazimierz 100, 112, 325, 331, 338
 Majer Piotr 267, 333
 Malina Artur 217, 335
 Mantuano Ginesio 172–173, 333
 Marcuzzi Piero Giorgio 209, 333
 Marengo Gilfredo 62, 333
 Martin Norbert 61, 336
 Martin Renate 61, 336
 Marzoa Ángel 222, 326–328, 330–331, 336–337
 Merecki Jarosław 25, 186, 327
 Migne Jacques-Paul 343
 Miralles Antonio 42, 65, 333
 Miras Jorge 222, 326–328, 330–331, 336–337
 Modestinus Herennius 180, 197
 Moneta Paolo 233, 333
 Montini G. Paolo 285, 287–297, 333
 Mörsdorf Klaus 204, 210, 325, 333
 Mostaza Rodriguez Antonio 198, 333
 Müller Hubert 167, 195, 210, 333
 Müller Ludger 204, 333
 Mussinghoff Heinz 170, 237, 316, 333–334
 Myszor Wincenty 217, 335

N

Nagórny Janusz 64, 70–71, 76–77, 79, 120, 162, 188, 333
 Nagy Stanisław 23, 334
 Navarrete Urbano 91, 113, 140, 169, 173, 179–180, 197–198, 270–271, 275, 282, 286, 304–306, 310, 329–330, 334

O

Ochoa Sanz Javier 233, 279, 320, 334
 Örsy Ladislás 127, 334
 Ortiz Miguel Ángel 226, 252, 279, 282,
 328, 334, 337
 Otaduy Javier 288–289, 291–296, 334

P

Pastwa Andrzej 21, 86, 105, 217, 240, 248,
 264, 271–272, 310, 335
 Paulus VI PP. 46, 80, 94, 96–97, 113, 124,
 169, 184, 194, 204–205, 208, 210–211,
 218, 220, 236–238, 240, 247, 297–298,
 302, 305, 323–324
 Pavanello Pierantonio 250, 252–254, 335
 Paździor Stanisław 257, 335
 Pellegrino Piero 209, 335
 Pękalski Ireneusz 204, 329
 Pfammatter Josef 73, 327
 Pianazzi Giovanni 47, 124, 325, 335
 Pieronek Tadeusz 215, 250–251, 267, 279,
 331, 333, 335
 Pinto Pio Vito 231, 294
 Pius X PP. 284, 320, 324, 341
 Pius XI PP. 154, 236, 324
 Pius XII PP. 255–256, 276–279, 281–283,
 310, 324
 Pompedda Mario Francesco 172, 229, 239,
 253, 299–300, 302–303, 335
 Porębski Andrzej 204, 329
 Pototschnig Franz 295, 331
 Prader Joseph 198, 335
 Pree Helmuth 271, 300–301, 305, 309,
 335
 Primetshofer Bruno 171, 335
 Puza Richard 140, 169, 326, 335

R

Rahner Karl 51–52, 62, 64, 117, 141–142,
 144, 190, 194, 332, 335–336, 342
 Ratzinger Joseph 61, 67, 70, 115–117, 149,
 163, 193, 263, 336
 Reckers Carolus Aloysius 267, 270, 336
 Reinhardt Heinrich J.F. 237, 333
 Rincón Pérez Tomás 140, 336
 Rinnerthaler Alfred 295, 331
 Roberti Francesco 229, 336
 Robleda Olis 180, 197, 336

Rodríguez-Ocaña Rafael 222, 235, 297,
 301, 326–328, 330–331, 336–337
 Rodziński Adam 22, 186, 338–339
 Rouco Varela Antonio María 194, 217, 336
 Rozkrut Tomasz 257, 289, 336–337
 Ruiz Retegui Antonio 59, 336

S

Sabattani Aurelio 233, 334
 Saier Oskar 182, 336
 Salachas Dimitrios 162, 170, 336
 Sánchez Thomas 154, 270, 336
 Sarmiento Augusto 21, 42, 127, 330, 336,
 338
 Scheffczyk Leo 67, 239, 336
 Schillebeeckx Edward 52, 64, 147, 336
 Schlier Heinrich 61, 141, 336
 Schmitz Heribert 167, 286, 329, 331
 Schnackenburg Rudolf 61, 336
 Schneider Theodor 61, 73, 336
 Schönmetzer Adolfus 342
 Schüller Thomas 210, 336
 Schwendenwein Hugo 170, 326
 Scicluna Charles J. 286
 Scola Angelo 42–43, 69, 336–337
 Selge Karl-Heinz 342
 Serédi Jusztinián György 341
 Serrano Ruiz José María 113, 196, 200,
 230, 269, 272–275, 337
 Sobański Remigiusz 105, 182, 194, 204,
 207, 209, 212–213, 215, 217, 220, 226,
 231–234, 238–240, 245, 248–249, 254,
 281–282, 288–289, 299, 335, 337
 Socha Hubert 294, 300, 337
 Stamm Heinz-Meinolf 113, 337
 Stankiewicz Antoni 173, 182, 226, 229,
 231, 236, 258, 277, 289, 337
 Stawniak Henryk 225–226, 338
 Styczeń Tadeusz 22–23, 28–29, 33–34,
 37–41, 44–45, 47, 56–57, 76, 83, 100,
 116, 119–120, 123, 128, 159, 186, 322,
 325, 327–328, 332, 334, 338–339
 Szafranski Adam Ludwik 61, 104, 118, 121,
 331, 338
 Szostek Andrzej 22, 85–86, 186, 313, 327,
 338–339
 Sztafrowski Edward 343
 Szttychmiller Ryszard 16, 112, 126, 140,
 223, 332, 338–339

T

Tejero Eloy 61, 127, 330, 338
Thomas de Aquino S. 28, 236, 325, 343
Triacca Achille M. 47, 124, 325, 335
Typańska Maria Honorata 213, 330

U

Ulpianus Domicius 180, 207, 236
Urrutia Francisco Javier 209, 291, 294, 338

V

Versaldi Giuseppe 256, 338
Viana Antonio 289, 338
Viladrich Pedro-Juan 127, 338

W

Weigand Rudolf 167, 333

Wesemann Paul 170, 326

Wilińska Zofia 23, 334

Wittstadt Klaus 51, 332

Wojtyła Karol 16, 18, 21–41, 45, 47, 57,
82, 85, 88, 92–101, 110, 113–114, 118,
133, 141, 184, 186, 188, 235, 315, 334,
338–339

Wolicka Elżbieta 42, 339

Wójcik Andrzej 267, 333

Wrenn Lawrence G. 249, 255, 286, 339

Z

Zaggia Cesare 172, 335

Zdybicka Zofia J. 22, 32, 323, 339

Zimoń Damian 217, 335

Zuberbier Andrzej 101, 339

Zubert Bronisław Wenanty 140, 339

Zumaquero José Manuel 21, 127, 330,
338

Ks. Andrzej Pastwa

„Der eheliche Liebesbund“ Johannes Pauls II. Idee einer kanonischen Ehe

Zusammenfassung

Die personalistische Perspektive, die die Wahrheit von der Ehe ausbreitet und die im Magisterium des Vaticanum II. präsent war, fand einen Anhänger in der Person eines der Architekten des Konzils, eines hervorragenden Philosophen und Theologen, und – was wichtig ist – des späteren Fortsetzers des Konzilgedankens im päpstlichen Magisterium: in Karol Wojtyła, dem späteren Papst Johannes Paul II. Daher darf nicht wundernehmen, dass die anthropologisch-theologische und teleologisch-juristische Reflexion des großen Papstes auch heutzutage den Horizont der kirchenrechtlichen Forschungen über die Institution der Ehe und der Familie determiniert.

Der der vorliegenden Untersuchung zugrunde liegende Versuch, das imposante Geisteserbe des unermüdlichen Lehrers und des dem göttlichen Recht Dienenden zu deuten, wurde durch die Definition der Ehe als „eines ehelichen Liebesbundes“ (*Familiaris consortio*, Nr. 11). In dieser Formel erschöpfen sich die Bereiche, die in dieser Untersuchung erforscht werden, und zwar: die Idee des Philosophen und Theologen (Kap. 1), die Idee des allerhöchsten Gesetzgebers (Kap. 2) sowie die Idee des allerhöchsten Kirchenrichters (Kap. 3). Die Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Das Bild der menschlichen Person bedingt die Betrachtungsweise des „ehelichen Bundes“ – einer natürlichen Wirklichkeit, die Christus zur Würde des Sakraments erhoben hat. Die vom gegenwärtigen Magisterium ausgearbeitete (den einmaligen Beitrag des Papstes Wojtyła nicht zu vergessen) „adäquate Anthropologie“ enthüllt in der theologischen Perspektive des „Ebenbildes Gottes“ die ganze Tiefe der Wahrheit von der ehelichen *communio personarum*. Die Früchte einer solchen doktrinelten Kraftanstrengung der Kirche – der Reintegration der Lehre *de matrimonio* – sind heutzutage offensichtlich. Die christliche Vision der Ehe, die in den theoretischen Schriften der Matrimonialisten (der Vertreter der Theologie und der Kanonistik) und die im pastoralen Dienst der Kirche verkündet wird, darf nicht von dem personalistischen Bild der Einheit von Mann und Frau absehen, die sich dank der Gabe der Kommunion der Personen konstituiert und die ontisch und genetisch mit dem Geheimnis der Trinität eng verbunden ist. Mit anderen Worten darf die Wahrheit nicht übersehen werden, dass die Relation zur Dreieinigkeit essentiell und zugleich auch existential die in einer Ehe realisierte Berufung zur Liebe bedingt. In diesem Kontext darf der Wert der humanistischen Botschaft, die vom Visionär, Philosophen und Theologen Karol Wojtyła verkündigt wurde, übersehen werden, einer Botschaft, die der Papst Johannes

Paul II. bis zum Ende seines Pontifikats treu blieb. Das Wesen dieser allzeit aktuellen Botschaft ließe sich in der folgenden Behauptung synthetisch zusammenfassen: Der Bund der Ehepartner gründet in einer engen Beziehung zur ontischen Struktur der menschlichen Person, zu ihrer Dynamik und ihrer Zielgerichtetheit. Die eheliche Liebe dagegen, die die Treue und Verbundenheit bis in den Tod auszeichnen, ist ein fundamentales Prinzip und eine feste Basis der „Gemeinschaft des ganzen Lebens“.

2. Die unerschöpfliche Quelle der Doktrin des II. Vatikanischen Konzils von der Ehe, die Johannes Paul II. im Laufe seines Pontifikats zu deuten versuchte, stellt die Kanonistik vor die Aufgabe, die immer aktuelle Botschaft des theologischen Magisteriums in den Boden des kanonischen Eherechts einzupflanzen. Den Wert und die Bedeutung einer solchen Mission begriff der Gesetzgeber selbst, der von der Sorge angeleitet war, dass die Sprache der Kanones diesen ideell grundlegenden Teil des „Gemeinschaftsgesetzes“, und zwar in der Wechselbeziehung *Ecclesia – Ecclesia domestica* adäquat beschreibt. Hier reicht es aus, zu betonen, dass die Welt der Kanonistik eben diesem Papst eine intensive Beleuchtung des zentralen Stellenwerts des Ehesakraments im Geheimnis (und in der Mission) der Kirche verdankt. Dies war dank der Anwendung des Prinzips der *communio* möglich, das als ein hermeneutischer Schlüssel diene und ekklesiologisch und kanonistisch gesehen grundlegend ist. Nicht zufällig konzentriert sich die Ehedoktrin heute auf die Formel *intima communitas vitae et amoris* (Ehe), die in der *Ecclesia domestica* (christliche Familie) gipfelt. Eine Brücke und eine Klammer zugleich, die die semantischen Bereiche der beiden Wirklichkeiten verbindet, ist der biblische Begriff *foedus*. Daher darf die Verwendung in der kanonischen Umschreibung der ehelichen Gemeinschaft der Formel *consortium totius vitae* in Verbindung mit *matrimoniale foedus* als ein Verdienst der Päpstlichen Kommission zur Revision des CIC angesehen werden. Das Magisterium von Johannes Paul II. führt zu der Feststellung, dass der vollkommeneren Bestimmung des Wesens von Ehe – und zwar im Kontext der gegenseitigen Hingabe der Ehepartner mit dem Zweck, das „Wohl der Eheleute“ und das „Wohl der Nachkommenschaft“ zu verwirklichen – nicht nur die Erfassung des Begriffes *consortium*, sondern auch des Begriffes *communio* dienlich sein wird. Die Absicht ist offenbar: es geht dabei um einen fruchtbringenden Beitrag des *ius matrimoniale* zur prophetisch-pastoralen Sendung der Kirche, die volle Wahrheit über das Wesen der Ehe zu verkünden.

3. Dem durch die Liebe zur *Communio* der Kirche motivierten Dienst des Heiligen Vaters Johannes Paul II., eines würdigen Stellvertreter Christi, des guten Hirten und des gerechten Richters, verdanken wir ein kunstvoll entworfenes ideelles Profil der kirchlichen Rechtsprechung. Ohne zu zögern darf behauptet werden, dass die Klarheit dieses speziellen Magisteriums, das anlässlich der jährlich stattfindenden Audienzen des Papstes für die Römische Rota verkündet wurde, eine präzise Antwort (auch was ihren formal-juristischen Aspekt angeht) auf die Frage gibt, worin denn der organische (unzertrennliche) Zusammenhang zwischen der Funktion eines Kirchenrichters mit dessen Funktion als Seelsorger beruhe. Es darf daher nicht wundernehmen, dass die klar dargebotene doktrinale These von der Unzertrennlichkeit dieser beiden Funktionen in der Lehre des Papstes Wojtyła die Form eines radikal formulierten Appells annimmt: das fundamentale Ziel eines jeden Prozesses, in dem über die Nichtigkeit einer Ehe befunden wird, sei eine getreue Verkündigung der Wahrheit über die menschliche Person und über die eheliche *communio personarum*. Am wortgewaltigsten ertönte dieser Appell in den Aussagen des von der Krankheit schwer gezeichneten Papstes, der bis an sein Lebensende von der Sorge erfüllt war, in diesem besonderen Bereich der Pastoral, der sich mit der Rechtsprechung der Kirche verbindet, möge der *splendor veritatis* immer hell aufleuchten: „In den jährlichen Ansprachen an die Römische Rota habe ich mehrmals an die wesentliche Beziehung erinnert, die zwischen dem Prozeß und der objektiven Wahrheitsfindung besteht. Dafür sollen insbe-

sondere die Bischöfe Sorge tragen, die nach göttlichem Recht die Richter ihrer Gemeinschaften sind. [...] Die Deontologie des Richters hat ihr inspirierendes Kriterium in der Wahrheitsliebe. Er muß deshalb fest davon überzeugt sein, daß es die Wahrheit gibt. Deshalb ist es notwendig, sie zu suchen mit dem echten Verlangen, sie zu erkennen, trotz der Unannehmlichkeiten, die aus dieser Erkenntnis entstehen können. Man muß der Angst vor der Wahrheit widerstehen, die manchmal aus der Furcht erwachsen kann, die Personen zu irritieren. Die Wahrheit, die Christus selbst ist, macht uns frei von jeder Form des Kompromisses mit eigennützigen Lügen. Der Richter, der wirklich als Richter handelt, das heißt mit Gerechtigkeit, läßt sich weder von falschem Mitleid mit den Personen noch von falschen Denkmodellen beeinflussen, auch wenn sie im Umfeld verbreitet sind. Er weiß, daß die ungerechten Urteile nie eine wahre pastorale Lösung sind und daß das Urteil Gottes über das eigene Handeln das ist, was für die Ewigkeit zählt" [Rota-Ansprache 2005]. Nicht nur die Richter, sondern auch alle, die in die kirchliche Rechtsprechung involviert sind, sollten die Inhalte dieser Botschaft, die Johannes Paul II. mit Optimismus, der einem Zeugen der Frohen Botschaft gebührt, in die Welt trug, mit ganzem Ernst aufnehmen und redlich tagtäglich verwirklichen.

Ks. Andrzej Pastwa

„Il patto dell'amore coniugale” Di Giovanni Paolo II l'idea del matrimonio canonico

S o m m a r i o

La prospettiva personalistica nell'esporre la verità sul matrimonio, presente nel Magistero Vaticano II, ha trovato il suo fautore in uno degli architetti del Concilio — illustre filosofo e teologo, continuatore del pensiero conciliare nel magistero papale — Giovanni Paolo II. Non può quindi meravigliare il fatto che la riflessione antropologico-teologica e teologico-giuridica del grande Papa determina in gran parte l'odierno orizzonte degli studi ecclesiastici dell'istituto del matrimonio e della famiglia.

Il presente lavoro, che ha come scopo di ravvicinare l'imponente patrimonio lasciato da quell'assiduo maestro e servo della legge di Dio, è stato ispirato dalla sua concezione del matrimonio in quanto „il patto dell'amore coniugale” (*Familiaris consortio*, n. 11). Sarà la suddetta formula a focalizzare le questioni esposte nel lavoro: l'idea del filosofo e del teologo (capitolo 1), idea del supremo legislatore (capitolo 2), idea del supremo giudice ecclesiastico (capitolo 3). I risultati dell'indagine si riassumono come segue:

1. L'immagine della persona umana ha un influsso decisivo sulla percezione del „patto coniugale” — di una realtà naturale che Cristo ha elevato alla dignità di sacramento. „L'antropologia adeguata”, elaborata dal Magistero contemporaneo con un inestimabile contributo del papa Wojtyła, rivela il profondo della verità sul matrimonio (*communio personarum*). I frutti di questo sforzo dottrinale della Chiesa, vale a dire della reintegrazione dello studio *de matrimonio*, sono oggi visibili ad occhio nudo. La visione cristiana del matrimonio, presente nelle indagini teologiche dei matrimonialisti (rappresentanti della teologia e della canonistica), nonché diffusa nel servizio sacerdotale della Chiesa, oggi non deve prescindere dall'immagine personalistica della comunità di persone (dell'uomo e della donna) costituita dal dono della comunione personale onticamente e geneticamente unita al Mistero Trinitario. In altre parole, non è possibile evitare la verità in conformità alla quale la relazione nei confronti della Santa Trinità determina in maniera essenziale ed esistenziale la vocazione all'amore che si realizza nel matrimonio. In questo contesto, è difficile ignorare l'importanza del messaggio umanistico annunziato dall'acuto visionario, filosofo e teologo Karol Wojtyła, l'importanza del messaggio cui è rimasto fedele il papa Giovanni Paolo II fino al termine del suo pontificato. Il senso di questo messaggio imperituro, in sintesi, si riassume nella constatazione: il patto coniugale nasce in stretto rapporto con la struttura ontica della persona umana, con il suo dinamismo e la sua intenzionalità, mentre

l'amore coniugale, fedele e esclusivo fino alla morte, è il principio fondamentale e la forza permanente della „comunità di tutta la vita”.

2. L'inesauribile tesoro della dottrina del sacramento del matrimonio lasciato dal Concilio Vaticano II, che Giovanni Paolo II ha cercato di promuovere nel corso del suo Pontificato, pone alla canonistica il compito sempre attuale di innestare il Magistero teologico nell'ambito del diritto matrimoniale canonico. L'importanza del suddetto compito era evidente al legislatore codicistico stesso, il quale ha badato al fatto che il linguaggio dei canoni descrivesse debitamente la parte nodale del „diritto della comunità” sull'asse *Ecclesia – Ecclesia domestica*. Basta pensare che il mondo della canonistica debba proprio a quel papa la focalizzazione del sacramento del matrimonio quale punto centrale del mistero (della missione) della Chiesa; ciò grazie al principio della „comunione” in quanto chiave ermeneutica inestimabile ed essenziale dal punto di vista ecclesiologico nell'ambito del diritto. Non a caso la dottrina matrimoniale oggi si concentra sulla formula *intima communitas vitae et amoris* (il matrimonio), il cui culmine è *Ecclesia domestica* (la famiglia cristiana). Il fermaglio, per così dire, che tiene uniti i campi semantici delle due realtà è la nozione biblica di *foedus*. Bisogna quindi considerare come successo della Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico il ricorso alle tradizionali *consortium totius vitae* e *matrimoniale foedus* nella definizione canonica della comunione coniugale. Eppure il magistero di Giovanni Paolo II porta alla conclusione che gli studi approfonditi del senso della nozione di *communio*, e non solo di *consortium*, serviranno ad un riconoscimento più solido dell'essenza del matrimonio – in particolare nel contesto della reciproca dedizione dei coniugi alla realizzazione dei due scopi: del „bene dei coniugi” e del „bene dei figli”. L'intenzione è chiara: si tratta di un proficuo contributo di *ius matrimoniale* nella missione profetico-sacerdotale della Chiesa di esporre la piena verità del matrimonio.

3. Il profilo ideologico meticolosamente disegnato della giustizia ecclesiastica si deve al Santo Padre Giovanni Paolo II – il dignitoso successore del Cristo Buon Pastore e Giudice Giusto – e al suo ventisettennale servizio all'insegna dell'amore per la Chiesa-Comunione. Oggi senza alcun dubbio si può constatare che la chiarezza del particolare magistero, annunciato in occasione delle udienze annuali al Tribunale della Rota Romana, dà una risposta precisa, anche dal punto di vista formale-giudiziario, alla domanda sul senso dell'unione organica (indivisibile) tra la funzione del giudice ecclesiastico e il suo ruolo come sacerdote. Non stupisce il fatto che la tesi dottrinale relativa all'indivisibilità dei suddetti ruoli, chiaramente formulata nell'insegnamento del papa Wojtyła, diventa una sorta di appello radicale: lo scopo fondamentale di ogni processo matrimoniale è una fedele proclamazione della verità della persona umana e della *communio personarum* nel matrimonio. Forse il sopradDETTO appello risuona più forte nelle parole del Santo Padre „vicino al suo tramonto”, sempre preoccupato per lo *splendor Veritatis* affinché esso illumini limpido e continuo il campo nevralgico del servizio sacerdotale, ovvero l'amministrazione della giustizia nella Chiesa: „Nei discorsi annuali alla Rota Romana ho più volte ricordato l'essenziale rapporto che il processo ha con la ricerca della verità oggettiva. Di ciò devono farsi carico innanzitutto i Vescovi, che sono i giudici per diritto divino delle loro comunità. [...] La deontologia del giudice ha il suo criterio ispiratore nell'amore per la verità. Egli dunque deve essere innanzitutto convinto che la verità esiste. Occorre perciò cercarla con desiderio autentico di conoscerla, malgrado tutti gli inconvenienti che da tale conoscenza possano derivare. Bisogna resistere alla paura della verità, che a volte può nascere dal timore di urtare le persone. La verità, che è Cristo stesso, ci libera da ogni forma di compromesso con le menzogne interessate. Il giudice che veramente agisce da giudice, cioè con giustizia, non si lascia condizionare né da sentimenti di falsa compassione per le persone, né da falsi modelli di pensiero, anche se diffusi nell'ambiente. Egli sa che le sentenze ingiuste non costituiscono mai una vera soluzione pastorale, e che il giudizio di Dio sul proprio

agire è ciò che conta per l'eternità" [Discorso di Giovanni Paolo II al Tribunale della Rota Romana, 2005]. Non solo i giudici, ma ogni servitore della giustizia ecclesiastica, deve con assoluta serietà riconoscere e promuovere scrupolosamente il contenuto del messaggio che Giovanni Paolo II ha annunciato con un ottimismo degno del fedele testimone della Buona Notizia.

Redaktor
Małgorzata Pogłódek

Projektant okładki
Paulina Tomaszewska-Cieply

Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel

Korektor
Agnieszka Plutecka

Copyright © 2009 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

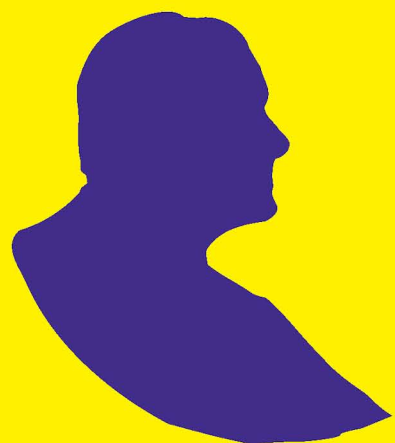
ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1887-5

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 22,5. Ark. wyd. 30,5.
Papier offset. kl. III, 80 g Cena 48 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek





Cena 48 zł

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1887-5